انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
۲۴۳

مبانی فلسفهٔ اشراق

از دیدگاه سهروردی

تألیف
دکتر محمدعلی ابوریان استاد فلسفه
در دانشگاههای اسکندریه و بیروت

ترجمه:
دکتر محمدعلی شیخ

۱۳۷۲



انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
۲۴۳

مبانی فلسفهٔ اشراق

از دیدگاه سهروردی

تألیف
دکتر محمدعلی ابوریان استاد فلسفه
در دانشگاههای اسکندریه و بیروت

ترجمه:
دکتر محمدعلی شیخ

۱۳۷۲

شناسنامه کتاب

نام کتاب: مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی

* تألیف : دکتر محمدعلی ابوریان استاد فلسفه در دانشگاه‌های اسکندریه و بیروت
* ترجمه : دکتر محمدعلی شیخ
* محل نشر : تهران
* ناشر : مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
* تاریخ نشر : ۱۳۷۲
* تعداد : ۳۰۰۰ جلد
* نوبت چاپ : اول

شمارهDewey : ۱۸۱/۰۷
م ۱۸۷ الف

شماره .L.C : B

فهرست

عنوان	صفحه

بخش نخست

عنوان صفحه

بخش دوم

عنوان **صفحه**

بنام خدا

سخنی از مترجم

چون دویست سال آغازین دعوت اسلامی بپایان آمد و جنگاوران و دلاوران مسلمان توانستند در این فاصله بر اثر دلاوریها و از جان گذشتگی‌های خود حواشی سند در شرق را بدیوارهای اندلس در غرب بدوزند این گسترش وسیع و سریع مثل هر گسترش دیگر از آن پس دچارِ مسائل دیگری شد که دیگر گشایش آنها با شمشیر ممکن نبود و نیاز بسلاحی از نوع دیگر داشت و انصاف را که مسلمانان باین نیاز بخوبی پی بردند و باستقامت نیکویی بپاسخ آن ایستادند.

تاریخ فکر و تمدن اسلامی نشان می‌دهد که در سالهای نخستین قرن سوم در شهرهای بزرگ اسلامی پرسشهای گوناگون عقیدتی و عقلی طرح شد که حاکی از اندیشه‌های گوناگون تمدنهای مختلفی بودکه بتازگی همه آنها بزیر شعار «قولوا لااله‌الاالله تفلحوا» در آمده بودند و جو زمان لازم می‌دانست که باین پرسشها پاسخ لازم داده شود چه نحله‌های کلامی‌ای که از درون فرهنگ اسلامی برخاسته بودند چون معتزلی و اشعری و غیره گرچه با همت بلند در برابر این پرسشها می‌ایستادند ولی حاصل بحث‌ها خوب نشان می‌داد، که این رویارویی کافی نبوده باید حل این‌مشکل‌رااز راه دیگر یافت. خوشبختانه دوراندیشان مسلمان با کمی مکث و اندیشه برمز مشکل‌گشا دست یافتند و بزیبائی آنرا بعمل گذاردند. آنان متوجه شدند که بزمانهای دور همین گرفتاریهای ذهنی برای اصحاب کنیسه و کلیسا پیش آمد و اندیشمندان یهودی چون فیلون و دیگران و صاحبان فکر کلیسا چون سن اگوستین و غیره با

کمک از فلسفه و منطق یونانی پایه‌های دو علم کلام یهودی و مسیحی را گذاردند و با کمک آن توانستند به بسیاری از سؤالهای مطروحه در دین خود پاسخ بگویند پس چه بهتر که ایشان نیز از این وسیلت یونانی کمک گیرند و مسائل روز جامعه اسلامی را با آن حل کنند. بدین نیت آنان رو بخزانه دانش یونانی آوردند و با پشتکار حیرت‌انگیزی دست بآن گنجینه زدند. تاریخ تمدن اسلامی این دستیابی بفرهنگ یونانی را بزمان مأمون ثبت کرده است و حتی در این‌باره از رؤیایی صحبت می‌کند که در آن مأمون با ارسطو برخورده است و این خود حاکی از تلاش پی‌گیر دستگاه خلافت است در این منظور. این ثبت تاریخی گرچه بواقع نزدیک نیست و میرساند که عمدهٔ کار دست‌یابی بفرهنگ یونانی بزمان مأمون انجام گرفته ولی اکنون مدارکی بدست است که حکایت از آن می‌کند که ربط مسلمانان با فرهنگ یونانی از اواخر دورهٔ امویان بوده و حتی یکی دو نفر از خلفای آخرین اموی در کارهای کیمیاوی خود از تجربیات یونانیان استفاده می‌برده‌اند.

دورهٔ مأمون که در تاریخ علم اسلامی بدورهٔ ترجمه مشهور است دوره‌ایست که کتب یونانی از متن اصلی خود بزبان عربی برگشته‌اند و عربان هم در این برگردانی دو شیوه بکار بردند یکی برگردانی و ترجمه مستقیم از متن یونانی بمتن عربی و دیگر ترجمه با واسطه یعنی برگردانی از یونانی بزبان سریانی و سپس از سریانی بعربی، که در این نوع از برگردانی چون زبان سریانی قدرت کشش فرهنگ و معانی یونانی را نداشت اکثر ترجمه‌های آنان ابتر و ناقص از کار در آمدند و بناچار مسلمانان بر آن شدند که دوباره ببرگردانی آنها بازگردند منتهی از شیوه مستقیم و بی‌واسطه. حاصل این کوشش پیگیر و پردامنه عهد ترجمه آن شد که اولاً گنجینهٔ دانش اسلامی غنای فراوانی از ذخایر یونانی یافت و ثانیاً تعدادی مترجم تربیت شدند که برخی از آنان بر اثر مهارت در کار خویش نام ابدی در تاریخ ترجمه برای خود ثبت کردند چون حنین‌بن‌اسحاق و یحیی‌بن‌عدی و ثابت‌بن‌قره و تنی چند دیگر. این ترجمه‌ها که بدین گونه پدید آمدند بنظر مسلمانان آنروز هنوز عملی ناتمام بود و دقت علمی روز ایجاب کرد که آنها بدست ویراستارانی سپرده شوند تا در ویراستاری خود هر گونه

لغزش و زلتی را از این برگردانها بدور کنند و سرانجام اثری سره بدست اهل فضل سپرند. اینکه مادر کتاب با ارزش الفهرست می‌بینیم که ابن ندیم می‌گوید «ترجم فلان و صححه فلان» قول او ناظر باین ویراستاریست. فکر پرجولان اسلامی باز باین ترجمه‌های منقح قانع نشد و در ابناء خود بدنبال ذهنهای وقادی می‌گشت تا این آثار را از قالب یونانی خود بدر آورد و در قالب اسلامی صیاغت کند. این پی‌جوئی حدود دویست سالی ادامه داشت تا آنکه خوشبختانه بمقصود خود نائل آمد و شاهد مقصود را در ذهنهای درخشان ابونصرفارابی و شیخ‌الرئیس بوعلی سینا یافت. این دو نابغه بزرگ که تا تاریخ فلسفه باقی است نام آنان بر صدر آن ثبت است توانستند از روی این مآخذ یونانی سیستم محکم فلسفهٔ اسلامی را بنیان گذارند که تا امروز هر چه در فلسفه اسلامی در زمینه مشائی شده توضیحهای گوناگون سیستم فلسفی آنهاست آنان اساسی در حکمت ارسطوئی پی افکندند که از باد و باران حوادث ایام بر آن گزندی نیامده است. ولی با اینهمه این همهٔ کار نبود و فلسفه یونانی برگردان شده بزبان عربی و طراحی دقیق شده از طریق فارابی و بوعلی نظر بیک تراوش ذهنی فلسفی داشت و آن تبیین منطقی و عقلی هستی بود که بزبان حکیمان بفلسفه مشائی تعبیر میشد فلسفه‌ایکه در قالب خاص فکری خود بنقد مسائل حکمی دست می‌یازید بر همان روش که ارسطو و پیروان او میرفتند. فلسفه‌ایکه مغایرت بنیادی با طرحهای افلاطونی و پیروان او داشت آنچه در اینمورد سؤال‌انگیز است اینست که چرا مسلمانان در حکمت جوئی خود مرکب بسوی طرح ارسطوئی و شاگردان او راندند و بهیچ عنوان کار افلاطون و افلاطونیان مطمح نظر آنان قرار نگرفت و بسخنی دیگر چرا دورهٔ ترجمه مأمون بسکوت از جنب این نحله بزرگ فکر بشری گذشت و اگر نامی هم از افلاطون یا کارهای او برده همان نام‌بریهایی بود که در مطاوی نوشته‌های ارسطوئیان یافت. شاید پاسخ این باشد که علت سکوت را باید در نحوه خواست و غرض مسلمانان از فلسفه جستجو کرد. شاید مسلمان دوراندیش بدان روزگار این را دریافت که پاسخ مسائل روز خود را در ساغر مینایی ارسطو می‌تواند دریابد نه عالم مثل افلاطون. گرچه یکی از مترجمان آن دوره به برگردان قسمتی از تاسوعات افلوطین بزبان عربی بنام اثولوجیا

دست یازید ولی باز همین ترجمه بنزد مسلمانان یکی از کارهای ارسطو قلمداد شد و با دید ارسطویی بآن نگریستند.

باری این نقیصه یعنی فقدان طرح فلسفی‌ایکه بمسائل هستی پردازد نه از طریق اسطوره ارسطوئی و بقولی با دیدی جز دید حکمت بحثی همواره کاخ عظیم فلسفه اسلامی را بر یک پایه نگاه می‌داشت و همیشه جای حکمت ذوقی و فلسفه اشراقی را در آن خالی می‌گذاشت و بحدود صد و اندی سال بعد از بوعلی این یک پایگی فلسفه دوام داشت تا آنکه در قرن ششم هجری سهرورد زنجان نابغه‌ای بعالم اسلام تقدیم کرد که تا مسائل حکمت ذوقی در عالم بگفت و شنود است نام او باقی است. گرچه از دیر باز عارفان و صوفیان بزرگی در اقطار جهان اسلامی بتک و پو برخاسته و با نغمه‌های پرسوز خود بمشکل هستی می‌پرداختند و با راز و نیازهای درونی خود رهگشای اهل طریق بودند ولی هیچگاه گفته‌های آنان نتوانست بنیانی پدید آورد که در برابر کاخ عظیم حکمت مشائی بایستد و با آن رویارویی کند چه سخن آنان سخن حال بود نه سخن قال. اهل حکمت بسخن حال اگر رو می‌کنند بهر آن است که این سخن در قالب آید و بجایی که مشاء فرو می‌نشیند او بپاخیزد و غوغا کند نه آنکه عارفی سازد «نشسته مست و حیران بر سر خاک». باری فرشته قرعه‌انداز در قرن ششم قرعه سخن‌گوئی از حکمت اشراقی را بنام نابغه سهرورد انداخت و او را معرف حکمت ذوقی کرد و با فکر او از بنیان فلسفه اسلامی رفع نقص کرد. این نابغه بزرگ که در سن جوانی بدست بد اندیشان و کوته‌بینان بزیر خاک رفت یکی از درخشانترین ذهنهاست که تاریخ فکر بخود دیده است او با تکیه بر دانش ژرف خود و آگاهی عمیق از کم و کیف کار مشائیان دانست که راه رهائی در گشایشهای قیاسی منطق ارسطو نیست و چنانکه خود او می‌گوید باید از فلسفه‌ای دم زد که فلسفه انسانی است نه یونانی او آنقدر در این مرحله پیش راند که بآخر سر در پیش پای فکر خود گذاشت. از آنجا که فکر این نابغه بزرگ بتفصیل در صفحات آینده این کتاب می‌آید و نشان داده میشود او یکی از سرافرازترین ایرانیانی است که با تربیت اسلامی بخوبی بقله قاف فکر انسانی رهسپرده است دیگر هر بحث اضافی در اینمقدمه اطنابی ممل است که باید

از آن احتراز جست. آنچه را قم این سطور درینجا لازم می‌بیند که با خوانندگان معظم خود در میان گذارد بیان دست یازی باین ترجمه است: از آنجا که از سالیان پیش نگارنده با افکار سهروردی و کارهایی که دیگران بروی فکر سهروردی کرده‌اند محشور بوده همواره در نظر داشت روزی بهمزبانان خود که هم زبان سهروردی نیز می‌باشند کاری عرضه کند که مبین اندیشه‌های سهروردی باشد تا آنکه چند سال قبل باین اثر از دکتر محمد علی ابوریان مصری درباره شیخ شهاب‌الدین سهروردی دست یافت و چون این اثر را بسیار با اُرزش یافت بر آن شد که آنرا از عربی بفارسی برگرداند و بطالبان حکمت ذوقی تقدیم کند پس دست باین ترجمه یازید که آن ترجمه در صفحات آتی در دید شما قرار می‌گیرد. اما اینکه کار ابوریان بسیار ارزنده بیان شد بدانروست که اولاً ابوریان خود چون فیلسوف سهرورد دست پرورده فرهنگ اسلامی است و با او قرابت فکری و تربیت ذهنی دارد و نه چون دیگرانست که از فرهنگ و تربیتی جداگانه باین فیلسوف پرداخته‌اند و از همان گام اول فیلسوف ما را نمادی از فرهنگ خود ساخته و باعتباری شیخ ما را در قالبی جز قالب او ریخته‌اند و ثانیاً چون ابوریان با مکاتب جدید فلسفه آشناست و از روشهای تحقیق جدید و پسند روز آگاه می‌باشد و استاد فلسفه در دانشگاههای اسکندریه و بیروت و دارای درجه دکترای دولتی فلسفه از دانشگاه سُربن است عرضه شیخ شهاب او همان عرضه‌ایست که مورد خواست اهل ذوق روز است نه چون عرضه شهرزوری و دیگران و بسخن دیگر بازار شیخ شهاب او بازار روز است که گرم است نه بازار در هم نور دیده و کاسد گذشته.

اما آنچه درباره سیاق ترجمه باید گفت اینست که اصل وفاداری بمتن تا آنجا که سخن اجازه می‌داد حفظ شد و اگر در مطاوی آن تعقیدی پیش آمد این تعقید اساس در متن کتاب یا در خود کار شیخ شهاب داشت. اینک شما و این ترجمه.

محمد علی شیخ

پیشگفتار کلی

بیشتر پژوهشگران مرده ریگ اندیشه‌های اسلامی به شاخه مشائی فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. مراکز انتشار، بسیاری از نشریات تحقیقاتی خود را درباره فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد بیرون داده‌اند. در نتیجه، بخشی تابان و ریشه‌دار از فلسفه اسلامی را که شاخه افلاطونی آن بشمار میآید و شهاب‌الدین مقتول و مذهبش آنرا نمایان میسازند، بیکسو نهادند.

فضل توجه نگارنده این سطور به این بخش عظیم و غنی از اندیشه‌های اسلامی از آن استاد دکتر ابوالعلا عفیفی است. چون زیر نظر وی در طول سال ۱۹۴۴ م. به گردآوری آثار شیخ اشراق که عمدةً در آن هنگام خطی بودند همت گماشتم و بسال ۱۹۴۵ م. ـ به استاد لوئی ماسینیون خاورشناس معروف پیوستم و وی مرا به جنبه‌های شایسته‌ای از موضوع بحث رهنمون گشت و از برخی مؤلفات کمیاب در پیرامون موضوع که در کتابخانه مؤسسه فرانسوی آثار باستانی در قاهره یافته میشد آگاهم ساخت.

مرا جز این میسر نیست که در این پیشگفتار سپاس خود را به حضور این دو دانشمند بزرگوار تقدیم[1] دارم.

شک نیست که تازگی موضوع، همت بسیاری از کاوشگران را به پرداخت بدان میانگیزاند. دیگر اینکه پیدایی مذهب اشراق ادعائی را که مورخان اسلامی از

---

۱ ـ دیری نگذشته است که این دو دانشمند جاویدان به ملکوت اعلی ره سپرده‌اند در حالیکه به آن وقت من سرگرم آماده ساختن چاپ این کتاب بودم، و به سبب کارهای پرارجشان در زمینه بررسی‌های اسلامی نیایشهای راستین و قدردانی فراوان خویش را نثارشان می‌کنم.

دیرباز می‌پراکندند باطل می‌سازد. آنان می‌انگاشتند که یورش سخت غزالی به فلسفه برای همیشه به فلسفه در شرق اسلامی پایان بخشیده است. تا بجایی که بگفته ایشان زمینه‌ای برای هیچگونه ابتکار فلسفی پس از ابن‌سینا برجای نمانده است. ولی برغم جنبه‌های سیاسی و دینی و حوادث تاریخیی که در کمین بودند تا هر گونه انحرافی را از مذهب اهل سنت باز دارند، تطور اندیشه باید راه خود را بپیماید. سهروردی در فترت جنگ‌های صلیبی به روزگار صلاح‌الدین ایوبی و پس از سقوط دولت فاطمی میزیست، یعنی دورهٔ از پا در آمدن شیعه[1] و پا گرفتن اهل سنت و گرد آمدن مسلمانان در جهان اسلامی پیرامون پرچم اهل سنت برای توانمندی در جنگهای صلیبی. از اینرو حوادث سیاسی و دینی بطور کلی برای ظهور این مذهب مساعد نبودند، ولی برغم این موانع و مشکلات آن مذهب بخروشید، زیرا همچنانکه خواهیم دید این مذهب زاییدهٔ اندیشه محیط عقلی جهان اسلامی است که تا آن گاه در کمون بوده است، چون مذهب اشراق یا نمودار مرحله قطع‌کننده مکتب ابن‌سینا است، یا نتیجه منطقی تطور آن مذهب است. به علاوه پیوند مذهب اشراق با شجاعت‌آفرینی، بررسی اندیشه‌های اشراقی را صاحب اهمیتی کامل گردانیده است. در خلال مباحثی که به طرح آنها گرد این موضوع برخاستیم دشواری‌هایی رخ داد که متعرض پاره‌ای از آنها در این تألیف گشتیم و برخی را در تألیفات دیگر ان‌شاءالله در پی خواهیم آورد. گذشته از اینها این سلسله، متونی از سهروردی و شاگردانش را در بر خواهد گرفت، و ما این کتاب را برای ارائه منظوری کلی از جایگاه سرسبز و خرم مذهب اشراقی سهروردی اختصاص دادیم با ابراز ویژگیهای مذهبش و پیوند آن با مذاهب پیشین و بطور موجز پیوند این مذهب را با مثل افلاطونی مورد اشاره قرار دادیم تا زمینه را برای بحثی که قریباً تصمیم به انتشارش داریم و آن انتقال نظریه مثل افلاطونی به مذهب اشراق و فیلسوفان اسلامی بطور کلی است، فراهم آوریم.

در اینجا مهم میدانم بحث‌ها و مقالاتی را که گرد این موضوع، از طریق افراد

---

۱ ـ منظور شیعه اسماعیلی یا فاطمی است (م).

زیر: کارادوو[1] ، هورتن، اقبال، اشپیس، ریتر، منتشر شده‌اند پایه بگذارم چه بیشتر آنها پیرامون تاریخ زندگانی سهروردی و فهرست کتاب‌ها یا برگزیده‌ای از آراء او، می‌باشد. جز اینکه کتاب آقای محمد اقبال در مورد تطور فلسفه[2] در ایران بحثی را از شیخ اشراق در بر دارد که میتوان آنرا بررسی ساده و آغازینی از مذهب سهروردی دانست ولی توفیق تکمیل آنرا نیافت. علاوه بر آن هانری کوربن Henri Corbin مستشرق فرانسوی و استاد مؤسسه بررسیهای عالی در پاریس به نشر آثار سهروردی همت گماشت. او بخش اول این متون را پس از مدتی که به این بحث پرداختیم منتشر ساخت. از اینرو ما بناچار در بیشتر موارد به آثار اصلی خطی اکتفا کردیم. من اینک این فرآورده ناچیز را در پیشگاه خوانندگان فرهنگ‌شناس می‌نهم. امید آن دارم که پژوهندگان را به این نوع بررسی‌ها وا دارد زیرا در این مورد زمینه‌ای گسترده برای همکاری در طریقی ثمربخش وجود دارد. همچنانکه در این باره بهنگام شروع بدفاع از رساله دکتری خود در دانشگاه سوربن توضیح دادم و با گروهی که طرح اینگونه مباحث را فقط از آن بعضی از مؤلفان عرب و جمعی از مستشرقان میشمارند بنزاع برخاستم. جای شگفتی نیست که روح حقیقی علمی سبب طرح آثار علمی گردد و ما را به حقیقت‌جویی برای خود حقیقت بخواند و به همکاری با حقیقت‌خواهان وا دارد، تا کرامت و ارجمندی اندیشه و دانش بشری را پاس بداریم ـ و خداوند است که به راه راست میدارد. و نسبت به استاد دکتر محمود قاسم که بر اینگونه نوشته‌ها نظارت دارند در برابر زحماتیکه در انتشار این کتاب مبذول داشته‌اند مراتب سپاسگزاری خویش را تقدیم میدارم.

مندره ـ اسکندریه

اوت سال ۱۹۵۸

محمدعلی ابوریان

---

1. Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter

۲ ـ این کتاب را آقای دکتر امیرحسین آریان‌پور به نام (سیر فلسفه در ایران) از انگلیسی به فارسی برگردانده‌اند (م).

بخش نخست

شهاب‌الدین سهروردی:

روزگار ـ مذهب ـ ریشه‌های مذهب او

باب اول

زندگی و آثار فلسفی و ریشه‌های فلسفهٔ او

باب اول

فصل اول

زندگی سهروردی

نام و لقب او:

ابوالفتوح یحیی‌بن حبش بن امیرک[1]، ملقب به شهاب‌الدین سهروردی مقتول، در مورد نامش روایات مختلف‌اند ولی تقریباً بیشتر روایات بر صحت نام مذکور اتفاق دارند[2]. وی از اینرو به مقتول ملقب گشت تا شهید بشمار نیاید ولی شاگردانش کلمهٔ

---

۱ ـ مرآت‌الجنان تألیف یافعی، «ص ۳ و ۴۳۴»: شهاب‌الدین یحیی‌بن حبش به فتح حاء مهمله و باء موحده و شین معجمه، سهروردی مقتول در حلب. امیرک به فتح همزه و میم مکسوره و یاء ساکن و راء مفتوح و کاف، نامی است ایرانی به معنی امیر و ایرانیان کاف را برای تصغیر به آخر اسم می‌افزایند.

۲ ـ وفیات‌الاعیان تألیف ابن خلکان، خطی بشماره ۳۴۲۰ دارالکتب ـ قاهره. او ابوالفتوح یحیی‌بن حبش‌بن امیرک ملقب به شهاب‌الدین سهروردی مقتول در حلب می‌باشد. و به قولی نامش احمد و به گفته‌ای کنیه‌اش ابوالفتوح است. ابوالعباس ابن اصیبعه در طبقات‌الاطباء آورده است: نامش عمر است و نام پدرش را یاد نکرده ولی آنچه ذکر کردم اصح است و بنابر آن اسم شرح حالش را آوردم زیرا آن را به خط جمعی آشنا به این فن یافتم و گروهی که شکی در معرفت آنان نداشتم مرا به این آگاه ساختند. از این رو این نظر مرا قوی آمد و شرح حالش را بر حسب آن پی‌ریختم ـ و خداوند بهتر می‌داند ـ ج ۳ ص ۲۵۶، ۲۵۷ چاپ قاهره سال ۱۲۹۹ و استاد نلینو قبلاً بخطای ابن اصیبعه پی برده وی را به افتادن در سهوی زشت و غلطی رسواگر توصیف کرده است. ر.ک کتاب (علم‌الفلک و تاریخه عندالعرب فی‌القرون‌الوسطی) از انتشارات دانشگاه مصری، رم سال ۱۹۱۱ ص ۶۸.

مقتول را بگونه‌ای تفسیر میکنند که شهید از آن فهمیده می‌شود کوربن[1] Corbin میگوید: با اینهمه شاگردانش از لقب مقتول جز معنی شهید را در نیافته‌اند و من بر این امر در کتابی خطی که بصراحت ویرا بلقب شهید میخواند، بر شاهد صدقی دست یافته‌ام[2].

نام سهروردی بر بعضی از شرح حال‌نویسان مشتبه گشته حتی فان‌دن‌برگ در دائره‌المعارف اسلامی میگوید: سهروردی مقتول، به بغداد نقل مکان کرد، اما آنکه در بغداد زیسته کس دیگری بوده است که او نیز سهروردی خوانده میشد، زیرا بجز شهاب‌الدین سهروردی مقتول که شرح حالش را بدست تحریر داریم[3]، ابوالنجیب عبدالقادربن عبدالله‌بن محمدبن عمویه ملقب به ضیاءالدین سهروردی فقیه متوفی بسال ۵۶۳ هـ در بغداد و نیز ابوحفص عمروبن محمدبن عبدالله‌بن محمدبن عمویه که برادرزاده سهروردی پیشین (ضیاءالدین) فقیهی شافعی مذهب و نویسنده کتاب عوارف‌المعارف بوده و بسال ۶۳۳ هـ درگذشته است نیز به سهروردی نامورند[4].

ولادت و رشد او

مراجعی که تاریخ زندگانی شهاب‌الدین سهروردی اشراقی را در بر دارند، شرح و تفصیل کافی از تاریخ ولادت و نشو و نمای آغازین و آموزش او را در بر

1. Journal Asiatique Juillet _ Septembre 1935 H.

2. Corbin: Le Bruissement de l' aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H.Corbin et P.Kraus

۳ ـ ر.ک تقدیسات الشیخ‌الشهید (مجموعه‌ای است خطی از سرودها و نیایش‌ها) خطی استانبول م.راغب شماره ۱٤۸۰ برگ شماره ۱۸۲ و باز ر.ک:

H.Ritter: Philologika , Der Islam

٤ ـ ر.ک: دائرة‌المعارف بستانی ماده «سهروردی».

نمیگیرند، و پرتوی روشنگر بر نسب و خاندانی که در آن پرورش یافته نمی‌افکنند، و بیشتر از یکدیگر نقل می‌کنند، و از زادگاه و زندگانی آغازین وی سخن نمی‌رانند، مثلاً شهرزوری شاگرد بیواسطه و شارح مؤلفاتش در شرح حال مفصلی که برای سهروردی نگاشته پاسخ کافی باین سؤالات نمی‌دهد.

بی‌شک کم سن و سالی این فیلسوف صوفی و کثرت سفرهایش از عواملی بوده‌اند که مانع شهرت علمی و آوازه او گشته و از اینرو جمهور خواص به کاوش در زندگانی آغازین وی اهمیتی نداده‌اند.

سهروردی بین سالهای ۵٤۵ و ۵۵۰ هـ متولد گشت، و گفته‌اند: «زادگاهش سهرورد از توابع زنجان در عراق عجم بوده است، و صاحب آثارالبلاد[1] وی را بدانجا نسبت می‌دهد و می‌افزاید: سهرورد شهری است در ارض جبال نزدیک زنجان که ابوالفتح محمدبن یحیی ملقب به شهاب‌الدین بآنجا منسوب است.

مراجع موجود، بر این اتفاق دارند که سهروردی زندگی علمی خود را با پیوستن به استادش مجدالدین جیلی در مراغه از توابع آذربایجان آغازید، یعنی همانجایی که از وی اصول فلسفه و فقه را آموخت و این مجدالدین جیلی همان استاد

---

۱ ـ آثارالبلاد تألیف قزوینی ص ۲٦۵ چاپ فوستنفلد، و همچنین ر.ک: دائرةالمعارف الاسلامیه ماده سهرورد نوشته M. Plessner پلسنر «شهر سهرورد در میدیای قدیم که منطقةالجبال خوانده می‌شود واقع است. نلدکه بر آن است که ممکن است نامگذاری این ناحیه به سرهاب (سهراب) Sruhab حاکم ایرانی حره بازگردد ولی نمی‌توان بدقت جای آن را مشخص کرد. سهرورد را نمی‌توان تحدید کرد اما جغرافی‌دانان اسلامی آن را محلی میانهٔ راه همدان و زنجان به طرف سلطانیه می‌دانند، و طول این راه را سی فرسخ می‌آورند.

استخری بر آن است که این راه در زمان صلح کوتاهترین راه بسوی آذربایجان شمرده می‌شد، اما در زمان جنگ مسافران راه قزوین را می‌پیمودند. ابن‌حوقل عکس آنچه را استخری آورده است ذکر می‌کند. در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) شهر (سهرورد) بدست کردان افتاد و مردم آن که از زنادقه بودند از آنجا کوچ کردند مگر عدهٔ کمی، و منولان آن را ویران ساختند و از آن پس مسعودی آن را ده کوچکی در وسط کوههای میدیا که ده‌های متعدد منولی بر آن احاطه دارند توصیف می‌کند».

فخر رازی است که میان او و سهروردی مناظرات و مناقشاتی بوده است ۱ .

ابن‌خلکان[۲] در کتاب «وفیات‌الاعیان» درباره او می‌گوید وی از دانشمندان عصر خود بود و حکمت و اصول فقه را نزد شیخ مجدالدین جیلی در مراغه از توابع آذربایجان بخواند تا در این دو فن بر آمد، و این مجدالدین جیلی[۳] همان استاد فخرالدین رازی است که فخرالدین علم از او آموخت و از مصاحبت وی بهره گرفت، و همچنین ما از دوران علم‌اندوزی او در مراغه چیزی نمیدانیم و هر آنچه میدانیم از استادش مجدالدین جیلی است که از متکلمان متأثر از مشائیان و بیشتر فقیه است تا فیلسوف، سپس مآخذ اشاره دارند که فیلسوف ما (سهروردی) بسبب رغبت عظیم در طلب معرفت به سیر و سلوک در آفاق میپردازد، و از شهری به شهری می‌رود. او خود در پایان کتاب مطارحات بدان اشاره کرده می‌گوید: «اینک سنم نزدیک به سی سال است که بیشتر آن در سفرها و جستجو و کاوش برای یافتن یار و یاوری که از علوم واقف باشد سپری شده است ولی کسی را که از علوم شریف آگاهی داشته بدانها مؤمن باشد نیافتم[۴]».

در این صورت ما در برابر شخصیتی بلند پرواز قرار داریم که در فراگیری علوم و معارف می‌کوشد و در آن مسیر دشواریهای سفر و راه را می‌پذیرد و برای فزون‌جویی از راه بر نمیگردد. باز مآخذ اشاره دارند که وی به اصفهان کوچید و در آنجا کتاب «البصائرالنصیریه» تألیف عمربن سهلان ساوی را در منطق نزد ظهیر فارسی آموخت و شاگردش شهرزوری[۵] می‌گوید: «وی در خردسالی برای کسب علم به اصفهان رفت و

---

۱ ـ ر.ک: مساجلات فخرالدین‌الرازی. تألیف پول کراوس در صورت مجلس مؤسسه علمی مصری ج ۱۹ ص ۱۹۴ سال ۱۹۳۷.

۲ ـ وفیات‌الاعیان: ابن‌خلکان ج ۳ ص ۲۵۷ چاپ قاهره و همچنین ر.ک: شذرات‌الذهب ـ ابن‌عماد ج ٤ ص ۲۹۰.

۳ ـ ابن ابی اصیبعه ج ۲ ص ۲۳.

٤ ـ مطارحات چاپ کوربن. استانبول ۱۹٤۵ فقره ۲۲۵ ص ۵۰۵.

۵ ـ شهرزوری. نزهةالارواح و روضةالافراح. خطی.

بصائرابن سهلان ساوی را نزد ظهیر فارسی خواند ـ و خدا به آن داناتر است». ـ ولی کتابهایش دال بر آن است که وی در کتاب بصائر زیاد اندیشیده است و کتاب بصائر خلاصه‌ایست از منطق شفای ابن‌سینا. اهمیت اقامتش در اصفهان بدان است که در آنجا پیوندی استوار با مذهب و طریقه ابن‌سینا یافته و رسالة[1] الطیرابن‌سینا را بفارسی بر گردانده است و شهرزوری باز اشاره دارد به اینکه وی با فخرالدین ماردینی[2] دوستی و برخوردهایی داشته است، و ابن ابی اصیبعه هم این مطلب را یادآور میشود. فخرالدین ماردینی‌همان است که استاد لغت و فلسفه در ماردین[3] بوده است. بی‌شک سهروردی از پیوستن باو در پی‌ریزی مذهب مشائی خویش بهره‌مند شد، زیرا ماردینی فلسفه ابن سینا را فرا گرفت و چنین پیدا است که پیوستن وی (سهروردی) به ماردینی قبل از آمدنش به حلب بوده است، چون پیش از انتقال ماردینی به حلب سهروردی به قتل رسیده بود.

مآخذ در اینجا از گفتن مطلبی باز ایستاده‌اند و از آن پس، از انتقال سهروردی

---

۱ ـ رساله آواز پر جبرئیل. ص ٦٨.

۲ ـ فخرالدین ماردینی همان ابوعبدالله محمدبن عبدالسلام‌بن عبدالرحمن انصاری است. وی علامه روزگار خویش در علوم و حکمت بود، و با استواری در لغت به صناعت طب شناختی نیکو داشت. زادگاهش ماردین و نیاکانش از سرزمین قدس بودند. فخرالدین حکمت را در ماردین نزد حکیمی همدانی خواند و طب را از امین‌الدوله ابن‌التلمیذ آموخت، سپس در شهر حینی (بسکر حاء و نون شهریست در دیار بکر که معدن آهن در آن یافته میشود و بدان حانی نیز می‌گویند مراصدالاصلاع. م) سالهای بسیار سکونت گزید، پس از آن به سال ۵۸۷ به دمشق رفت و تا آخر شعبان سال ۵۸۹ هـ در آنجا ماند بعد بحلب یعنی همان جایی که حدود دو سال بود انتقال یافت سپس بماردین‌بازگشت ودر ذی‌الحجه ٥٩٤ هجری به سن ۸۳ سالگی در گذشت. وی در طب به قانون ابن‌سینا اهتمام ورزید، همچنانکه در فلسفه به مذهب ابن‌سینا تمایل داشت و او را بر قصیده عینیه ابن‌سینا شرحهایی‌است. (ر.ک: طبقات‌الاطباء. ابن ابی اصیبعه ج ۱ ص ۲۲۹ ـ ۳۰۱).

۳ ـ ماردین یکی از شهرهای ترکیه کنونی است ر.ک: (فرهنگ جغرافیا و تاریخ عمید

به حلب سپس به قتلش اشاره‌ای ندارند، مگر کوربن Corbin و ماسینیون Massignon که از انتقالش به اناضول[1] اشاره دارند و آنرا از تاریخ سلاجقه تألیف مکرمین خلیل و سپس از کتاب «اللمع فی‌البدع» تألیف ادریس‌بن‌بدکن ترکمانی و همچنین از شهرزوری نقل می‌کنند. او (شهرزوری) در این‌باره یادآور می‌شود که سهروردی اقامت در دیار بکر را ترجیح می‌داد و به امیر خربوط عمادالدین قره ارسلان در پیوست و کتاب «الالواح‌العمادیه» را به او اهداء کرد. لوئی ماسینیون بر آن است که سهروردی مدرسه اشراقی را در پایتخت این امیر تأسیس کرد ولی دیگر مآخذ این نظر را تأیید نمی‌کنند. دیگر اینکه کمی سن و کثرت سفرهایش نمی‌گذارند بر آن شویم که وقت کم وی اجازه پی‌ریزی مذهبی فلسفی به او داده باشند، بویژه که اقامتش نزد امیرارسلان دیری نپایید، زیرا شیخ (سهروردی) پر سفر و آزمند به سیر و سلوک بود. ماسینیون بر این می‌افزاید که این زمان عهد نخستین جوانی سهروردی بود و وی صرفاً یک اشراقی بود. هر گاه تسلیم این نظر شویم معنی آن این است که وی پیش از رفتن به مراغه برای تحصیل فقه و فلسفه مشاء به امیر در پیوسته است‌واین‌نادرست‌است‌زیراامر مسلمی که مآخذ از آن یاد می‌کنند این است که وی حیات علمی خود را با پیوستن به استادش مجدالدین جیلی در مراغه آغازید، و در آنجا با فلسفه ارسطو آشنا شد، از این رو وقتی که در دربار امیر بود، مذهب اشراقی او کاملاً متمایز از مذهب ارسطو نبود. آنگاه ما دیدیم که فلسفه اشراق در حکمةالاشراق پس از الالواح‌العمادیه در لباسی آراسته پدیدار گشت.

بنابراین کتاب الالواح‌العمادیه آغاز فلسفه‌گرایی برای جوانی است که فلسفه مشاء را فرا گرفت و در محیطی متلاطم از آن مذهب بهر برد و از قضایا و احکام آن متأثر گردید. بعیان در الالواح‌العمادیه اثرات مذهب مشاء را در می‌یابیم. بنابراین آنچه ماسینیون یاد کرده که الالواح‌العمادیه از انگیزه‌ای اشراقی خالص تعبیر می‌آورد،

---

۱ ـ اناضول (اناتولی Anatolie) شبه جزیره‌ایست آسیایی که قسمت عمده ترکیه را در بر می‌گیرد و بیشترش کوه و تپه است و به آن آسیای صغیر نیز می‌گویند (المنجد فی‌الاعلام. م.)

نادرست است.

مطلب مهم اینکه هیچیک از مآخذ حتی خود شهرزوری به نحوی گسترده به پیوستن سهروردی به قره ارسلان اشاره ندارد با اینکه شهرزوری شاگرد با وفای سهروردی است. همچنین بیشتر مورخان معاصر به این امر اشاره‌ای نمی‌کنند. پس معلوم می‌شود این پیوستن از نظر ایشان اهمیتی ندارد و یا کوتاهی مدت آن سبب شده است تا عنایتی به این مطلب‌نشود.[1] سهروردی از آن پس به حلب انتقال یافت و در آنجا فقیهان به مناقشه با او برخاستند و او برایشان چیره گردید.

سهروردی در حلب:

مآخذ نسبت به زندگانی سهروردی در حلب، شرح و بیانی بما نمی‌دهند بلکه تقریباً بیشتر آنها از فعالیت و کوششهای علمی وی در آنجا هم ذکری بمیان نمی‌آورند و بسنده به آن کرده که اتهام او را از سوی فقیهان به زندقه و الحاد و خروج از دین بیان دارند سپس واقعه قتلش را ثبت کنند اما این شیخ اشراقی به آراء فقیهان خیلی بی‌اعتناء بود، و از سوی دیگر فقهاء بویژه در قرن پنجم و ششم هجری اصحاب مباحث عقلی را در مظان خروج از دین رسمی بشمار می‌آوردند و به کفر ایشان حکم میدادند و اقامه حد را بر آنان طلب میکردند. پس از اِستقرار دولت شیعه فاطمی بیشتر حکام که اکثر سنی مذهب بودند از نهضتهای باطنیه بیم داشتند و به جنگ با آنان علاقه‌مند بودند.

انتشار (فکر) اسماعیلیان بسان مشرب دینی در شرق آنان را هراسناک گردانید. از این رو فشار و اختناق را نسبت به کسانی که داعیه باطنی‌گری داشتند، آغاز کردند، و فیلسوفان صوفی‌منش از این نظر نزدیکترین متفکرانی بشمارند (از نظر ایشان) که به حرکتها و نهضتهای باطنیه آلوده‌اند. اینگونه می‌توانیم محدوده و چهارچوبی را که در آن حادثه قتل سهروردی و قبل از وی حلاج در شرق اتفاق افتاد ترسیم کنیم ولی هر حادثه معینی را مقدماتی است ویژه که آن حادثه را سبب می‌شوند، چون از سویی بی‌باکی و بی‌ملاحظگی از سهروردی را می‌بینیم و از سوی

دیگر حقدورغبت در انتقامجویی از جانب فقیهان را مشاهده می‌کنیم، و سهروردی از ایشان سختگیری و آزار فراوان دید، حتی او در آخر تلویحات ذکر می‌کند: «علم و اسرار آن را جز به اهلش مبذول مدار، و از شر کسی که به او احسان کردی از فرومایگان بپرهیز، زیرا از ایشان مرا سختیها رسیده است».

شیخ سدیدبن رقیقه[1] می‌آورد: «شهاب‌الدین نزدش رفت و آمد داشت و بین آنان دوستی برقرار بود و شیخ فخرالدین می‌گفت: این جوان چه قدر باهوش و فصیح است و کسی را در این روزگار بسان او نمی‌بینم ولی من بسبب تهور و بی‌مبالاتی بر او بیمناکم که موجب هلاکش شود».

فخرالدین ماردینی در این باره می‌گوید: به هنگامی که از شهاب‌الدین سهروردی جدا شدیم و او به شام روی آورد به (شهر) حلب در آمد و در آنجا با فقیهان به مناظره نشست و هیچکس با او همسنگ نیامد، از این رو بدگویی ایشان علیه او دامن گرفت و سلطان ملک ظاهر غازی بن‌ملک ناصر صلاح‌الدین‌بن یوسف بن‌ایوب ویرا احضار کرد و مدرسان بزرگ و فقیهان و متکلمان را فرا خواند تا آنچه را میان ایشان و او از بحث و گفتار میگذرد بشنود، پس با آنان گفتاری فراوان داشت و از او فضلی عظیم و علمی وافر آشکار گردید و موقعیتی نیکو و قرب و منزلتی مخصوص نزد ملک ظاهر یافت، از این رو عیب‌جویی فقیهان و متکلمان و مدرسان از وی دامن گرفت و صورت مجلسهایی مبنی بر کفر او فرا آوردند و به دمشق نزد ملک ناصر صلاح‌الدین فرستادند و گفتند اگر این شخص بر جای بماند عقیده ملک ظاهر را تباه می‌سازد و اگر رها شود در هر ناحیه باشد آن ناحیه را به فساد می‌کشد و بر آن چیزهای بسیاری از این قبیل افزودند. صلاح‌الدین به فرزندش ملک ظاهر در حلب نامه‌ای دربارهٔ سهروردی به خط قاضی فاضل نوشت و در آن نامه یادآور شد: «این شهاب سهروردی را باید کشت و برای آزادیش راهی نیست و بهیچ‌وجه نباید زنده بماند» ابن ابی اصیبعه در جای دیگر ذکر می‌کند: «شهاب با فقیهان درباره سائر مذاهب بحث کرد و آنان را عاجز ساخت، و بر اهل حلب فضل و برتری داشت و با

۱ ـ عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء. ابن ابی اصیبعه ص ۱٦۷ ج ۲.

آنان بگونه کسی که از ایشان در قدر و منزلت والاتر است سخن می‌گفت، از این رو علیه وی انجمن کردند و به ریختن خونش فتوی دادند تا کشته شد»

چیزی که از این متون بر می‌آید این است که:

یک ـ سهروردی مردم حلب را برانگیخت و با ایشان مجادله کرد لذا نسبت به او کینه ورزیدند و صورت مجلسی دائر به کفرش تهیه کرده نزد صلاح‌الدین ایوبی فرستادند.

دو ـ اینکه ملک ظاهر سهروردی را برتری می‌داد و وی را در نشستن بر فقیهان حلب مقدم می‌داشت و این امر ایشان را نسبت به وی خشمگین ساخت.

ابن‌خلکان می‌گوید: شیخین مجدالدین و زین‌الدین فرزندان جهل (یا جهیل بنا بپاره‌ای مراجع) از دیگران بر وی خشمگین‌تر بودند و ما سبب آن را نمی‌دانیم، (شاید) سهروردی در مناقشه و مباحثه‌ای فقهی یا کلامی بر آنان برتری یافته از این رو کینه‌اش را بدل گرفتند، ولی ما در ارتباط سهروردی و ملک ظاهر متوقفیم که آیا ملک ظاهر پس از مجادله و مباحثه‌اش با فقیهان و چیرگیش برایشان او را رجحان بخشید؟ یا از پیش با او پیوند و الفتی داشته است؟

روایات تقریباً اتفاق دارند که ملک ظاهر «شهاب» را به سبب والایی شرف علمیش به هنگام چیرگی قاطع او بر فقیهان حلب برتری داد، ولی یکی از مآخذ اشاره دارد به پیشینه آشنایی ملک ظاهر با (سهروردی) و این طبقات‌الاطباً است.[1] و بیشتر شرح حال‌نویسان بویژه در شرح حال سهروردی از همین صاحب طبقات نقل می‌کنند، ولی به رغم این علائق و روابط هیچکدام از آن علائق شفیع او قرار نگرفتند و از مرگش نرهانیدند.

---

۱ ـ طبقات‌الاطباء، ابن ابی اصیبعه.

علت قتل او

تنها عماد الدین اصفهانی معاصر صلاح‌الدین است که داستان کامل قتلش را چنین می‌آورد: «سال ۵۵۸ است که در آن قتل فقیه شهاب‌الدین سهروردی و شاگردش شمس‌الدین روی داد بعد از چند روز دستگیری و توقیف در قلعه حلب، فقیهان حلب به ضد او برخاستند بجز دو فقیه فرزندان (جهیل) که گفتند: این مردی فقیه است و مناظره با وی در قلعه درست نیست باید به مسجد جامع آید و فقیهان همگی گرد آیند و مجلسی برای گفتگو با او ترتیب دهند به گونه‌ای که در مورد خلاف با حجت و دلیل بر وی چیره شوند... و اما در مورد علم اصول نتوانستند با او گفتگو کنند، به او گفتند: تو در تألیفات خویش گفته‌ای خداوند قادر است پیامبری بیافریند و این امر محال است. به ایشان گفت: قدرت خداوند را حدی نیست آیا چنین است هر گاه قادر چیزی را خواست بر او ممتنع شود؟ گفتند: آری. گفت: پس خداوند بر هر چیزی قادر است. گفتند: مگر بر خلق پیامبر که آن محال است. گفت: آیا مطلقاً حرام است یا نه؟ گفتند: کافر شدی و برای تکفیرش وسائلی برانگیختند. چون بطور خلاصه وی را نقصی در عقل بود نه در علم از آن جمله اینکه خود را مؤید از سوی ملکوت خواند[۲]».

اهمیت این متن بدان است که نگارنده‌اش عمادالدین اصفهانی معاصر سهروردی بوده است و رأیش را ارزش تاریخی فراوانی است. اما رخدادی را که عمادالدین آورده چنین خلاصه می‌شود که: این فقیهان به ظاهر متون و نصوص دینی که اشاره به خاتمیت محمد(ص) داشت، تمسک می‌کردند، ولی سهروردی بین نقل و عقل و امکان تاریخی (وقوعی) و امکان عقلی فرق نهاد، پس در این مورد از طریق

---

۱ ـ ر. ک: گفتار مؤلف در مورد «چگونه ریختن خون سهروردی اشراقی مباح گردید» در مجلةالثقافة شماره ۷۰۲ تاریخ ۹ یونیو. سال ۱۹۵۲.

۲ ـ البستان الجامع‌لتواریخ‌الزمان تألیف عمادالدین اصفهانی (۵۹۲ ـ ۵۹۳ هـ.) آن را Claude Cohen منتشر ساخته است.

عقل محال مطلقی وجود ندارد که موجب تعطیل قدرت الهی گردد، از این رو سهروردی با نص دینی که محمد را خاتم پیامبران می‌شمارد مخالفتی نمی‌ورزد، جز اینکه برای حفظ قدرت الهی از نقص، امکان خلق پیامبری تازه را مقرر می‌دارد، و این امکان از نوع امکانی که از قوه به فعل می‌رسد نیست ـ بر حسب عقیده اَرسطو ـ بلکه بدین معنی است که این امکان صرف قوه است یعنی قوه‌ای که هیچگاه به فعلیت نمی‌رسد. پس از یک سو سهروردی بر درستی نص دینی اعتراض نمی‌کند و از سوی دیگر از طریق ایجاد راه‌حلی عقلی برای این مشکل از تعطیل قدرت الهی اجتناب می‌ورزد و حتی نص دینی نیز ذاتاً مستند به قدرت الهی است بنابراین خلاف و نزاع بر سر این است؛ که‌قدرت‌الهی‌بطور مطلق بتواند امری را انجام دهد و با نص دینی که قائم بوقوع و فعلیت است هیچگونه تناقضی ندارد زیرا حکم عقلی وقوع مطلق و حکم دینی وقوع بالفعل را در نظر دارد. این مشکل به قیام فقیهان بر ضد سهروردی انجامید که می‌خواستند وی را از مجالس ملک ظاهر دور سازند از این رو به قتلش فتوی دادند و به سلطان صلاح‌الدین متوسل شدند که امر به خفه کردنش داد. «فون کریمر[1]» علت دیگری برای کشتن او یاد کرده و بر آن است که سهروردی مسئله امامت را از نظر فلسفی مطرح ساخت بطوریکه فقیهان اهل سنت را بخشم آورد و آنان گفتار از امامت را انگیزه‌ای ناشی از آراء ویرانگر باطنیان می‌دیدند، و استاد «هورتن[2]» نیز با این رأی همراه است در جایی که مضمون گفتارش این است: «مذهب سهروردی در دائره داعیه اسماعیلیه قرار دارد زیرا می‌گوید: فرزندان علی‌صورت‌جلی«الاه»اند، و بدین سبب رأیش انگیزه‌ای سیاسی برای واژگونی رژیم به شمار آمد و سرگذشتی همانند گذشته حلاج یافت. هورتن در این قضاوت بر نص سهروردی از حکمةالاشراق تکیه کرده که عبارتش این است: «جهان هیچگاه از حکمت کسی که حجت‌ها و نشانه‌ها به او

---

1. Alfred von Kremer: Geschichte der herrshchenden Ideen des Islam, Leipzig, 1868.p.92.

۲ - ر.ک M. Horten, Die Philosophie des Islam مونیخ ۱۹۲۴ ص ۱۲۵.

بستگی دارند تهی نبوده است[1] » باز.هورتن از شرح قطب‌الدین شیرازی قدری بر این افزوده است، به علاوه ما معتقدیم گفته سهروردی صریح است و وافی به مقصود، مثل گفته‌اش درباره شخصی که به حجت‌ها و نشانه‌ها مؤید است که «او در روی زمین خلیفه خدا است» و باز گفتارش پس از بحث درباره درجات حکماء: «اگر به شخصی که در تأله غرق و در بحث مستغرق است دسترس بود، ریاست از آن او است، و اگر دست نداد پس حکیمی که در تأله غرق است و متوسط در بحث ریاست ازاوست و اگر به چنین کسی دست نیافتیم. حکیم متوغل در تأله و فاقد بحث خلیفه خدا است، و هیچگاه زمین از شخص مستغرق در تأله خالی نیست، و عالم از فرو رونده در تأله تهی نمی‌باشد... زیراناگزیریم‌درخلافت و جانشینی از تلقی و دریافت. چون جانشین پادشاه ناچار است که آنچه را در پی آنست از پادشاه دریافت و تلقی نماید، (ص ٢٤) » باز سهروردی می‌گوید: «همانا امامی که این صفات در او گرد آیند به ریاست احق است که گاهی چنین کسی ولی امر است و مسلط بر امر پس زمان او تابان است و رخشان و گاهی مخفی است و او همان است که صوفیان جملگی قطبش خوانند».

در این صورت امام به نظر او (سهروردی) در هر زمانی موجود است وی را سلطه و صفاتی است که اسماعیلیان به امام خود نسبت می‌دهند از قبیل حق تشریع و قانونگذاری به لحاظ تأویل و تعدیل و تجدید. بنابراین نبوت در نظر سهروردی نوعی از امامت است که قطع ناشدنی است و حصولش برای حفظ نظام در هر وقت ضروری است، و بی‌شک این امر علت انتخاب فقیهانی را که سهروردی را در برابر سؤال‌های خویش آزمودند، روشن می‌سازد، بویژه سؤالی که به قدرت الهی در ارسال رسولان و انبیاء بعد از وفات پیامبر خدا محمد(ص) اختصاص دارد، پس مقصود ایشان از سؤال گناهکار شمردن او نبوده است بلکه مقصود آنان واداشتن وی به اعتراف در ابراز اندیشه‌های خاص باطنیش درباره صفات امام، و آشکار ساختن تناقض میان اندیشه‌ها و

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق در این شماره‌ها اشاره به چاپ قدیم تهران است که بعد از آن چاپی تازه از حکمه‌الاشراق به بازار آمد و آن را کوربن با مقدمه فرانسوی منتشر ساخته است.

ظاهر نصوص قرآن می‌باشد که حاصل آن مباح شدن فتوی بر قتل او بوده است و به رغم این امر سهروردی جوابی به آنان داد که از آن فهمیده می‌شود، وی بر آن بوده که از قدرت الهی به روش اهل سنت دفاع کند، و در همین موقع است که ما نظریه شیعیان را در باب امامت در می‌یابیم[1] .

سهروردی چگونه به قتل رسید؟

روایات در این‌باره بسیارند، برخی بر آنند که بی‌طعام ماند تا در گذشت، زیرا وی ریاضت‌ها و بی‌طعامی را دوست می‌داشت، بعضی گفته‌اند: صلاح‌الدین به خفه کردن و دار زدنش دستور داد[2] . ابن‌ابی اصیبعه می‌گوید: «وقتی آن امر بگوش شهاب رسید و یقین کرد که کشته می‌شود و برای رهائیش راهی نیست چنین برگزید که او را در جایی تنها بگذارند و از خوردن و نوشیدن بازش دارند تا به لقاءالله نائل آید، با او همین رفتار شد، و این واقعه در اواخر سال ۵۸۶ هـ در قلعه حلب اتفاق افتاد و سن او حدود سی و شش سال بود»

مهم در آن (رویداد) این است که ملک ظاهر همان کسی است که به دستور پدرش به قتل وی برخاست. و می‌گویند بعداً از کردهٔ خود نادم گشت و کسانی را که نسبت به سهروردی سخن‌چینی و نمامی کرده بودند دستگیر و زندانی کرد و اموال بسیاری از ایشان بگرفت[3] .

راویان، در تاریخ وفاتش اختلاف دارند ولی اختلاف آنان زیاد نیست و از

---

۱ ـ ر.ک: به گفتار مؤلف درباره نظریه امامت باطنیان و سهروردی در مجلةالثقافه شماره ۷۰۵ در ژوئن سال ۱۹۵۲، شماره ۷۰۶ در ۷ ژوئیه سال ۱۹۵۲.

۲ ـ شذرات‌الذهب، ابن‌عماد ج ٤: «ابن‌الاهول گفته است کشته و بدار آویخته شد. و آورده‌اند: میان انواع قتل مخیر گردید وی گرسنگی را انتخاب کرد زیرا به ریاضت عادت داشت از این رو از طعام منع گردید تا به هلاکت رسید.

۳ ـ طبقات‌الاطباء. ابن ابی اصیبعه ج ۲ ص ۱٦۷ به بعد.

سالهای ۵۸۶ و ۵۸۸ تجاوز نمی‌کند، و ماسینیون[۱] تاریخ میانگین یعنی ۵۸۷ را سال وفاتش گرفته است و معلوم می‌شود ماسینیون به آنچه ابن‌ابی اصیبعه آورده استناد می‌جوید، در جایی که می‌گوید: سهروردی در پنجم رجب سال ۵۸۷ هـ در حلب به قتل رسید و این رأی را هر یک از ریتر[۲] و بروکلمان[۳] وفان‌دن‌برگ[۴] تأیید می‌کند. یافعی[۵] و ابن‌شداد[۶] و ابن‌خلکان[۷] با ابن‌ابی اصیبعه هم رأیند. اما شاگردش شهرزوری سال را به عنوان سالی که استادش (سهروردی) در آن به قتل رسیده یاد می‌کند، و همچنین معاصرش عماد اصفهانی حادثه قتلش را به سال ۵۸۸ هـ می‌آورد و این خود بگونه‌ای بر تاریخی که ابن ابی اصیبعه و سالکان طریقش و ناقلان گفتارش آورده‌اند القاء شک و شبهه می‌کند وقتی که شهرزوری شاگرد بیواسطه سهروردی زمان‌قتلش‌را بسال ۵۶۶ هجری یاد می‌کند، آنچه عماد آورده مطلقاً عاری از حقیقت می‌باشد. در واپسین لحظات زندگی شعری به سهروردی منسوب است که آنرا ابن‌ابی اصیبعه نقل می‌کند:

قل لاصحاب رأونی میتاً	فبکونی اذرأونی حزناً
انا عصفور و هذا قفصی[۸]	طرت عنه فتخلی و هنا
و انا الیوم اناجی ملاء	واری الله عیانا بهنا
فاخلعوا الانفس عن اجسادها	لترون‌الحق حقاً بینا
لاترعکم سکرةالموت فما	هی الا انتقال من هنا

---

۱ ـ مجموعه متون منتشر ناشده، ماسینیون ص ۱۳ به بعد.

۲ - Der Islam ج ۲۴ ص ۲۸۵.

۳ ـ بروکلمان. تاریخ‌الادب‌العربی.

۴ ـ فان‌دن‌برگ. دائرةالمعارف‌الاسلامیه.

۵ ـ مرآةالجنان. یافعی ص ۴۳۴.

۶ ـ سیره صلاح‌الدین. ابن شداد.

۷ ـ وفیات‌الاعیان. ابن‌خلکان ج ۲ ص ۳۴۵. چاپ بولاق.

۸ ـ قفس در زبان عربی بدو املاء سین و صاد آمده است (م.)

عنصر الا رواح فینا واحد | و کذا الاجسام جسم عمنا
ما اری نفسی الا انتموا | و اعتقادی انکم انتم انا
فمتی ما کان خیراً فلنا | و متی ما کان شراً فبنا
فارحمونی ترحموا انفسکم | و اعلموا انکم فی اثرنا
من رآنی فلیقوی نفسه | انما الدنیا علی قرن الفنا
و علیکم من کلامی جملة | فسلام‌الله مدح و ثنا[1]

منابع دیگری که در دسترس‌اند به چنین قصیده‌ای اشاره ندارند، و ممکن است آن اشعار ساختگی و منسوب به سهروردی باشند. دلیلی مذهبی در این ابیات است که مطلب را تأیید می‌کند زیرا بیتی که آغازش (ما اری نفسی الا انتم) به روشنی اشاره به حلول دارد، چون گفتارش که خویشتن را در نفوس اصحاب خود می‌بیند و نفس ایشان جز نفس وی نیست، یا اشاره به عقیده‌ای فلسفی درباره نفس عالم دارد که چگونه در نفوس جزئیه پراکنده است و یا اشاره بر وحدت نفوس یا وحدت وجود روان شناختی است که نفوس در آن (وحدت) متحد و یک نفس‌اند، ولی آنچه از متون سهروردی خواهیم آورد اجازه چنین تأویلی در باب نفوس را بما نمی‌دهند.

می‌گویند: سهروردی پیش آمدی را که در انتظارش بود در قصیده‌ای با این مطلع پیش‌بینی کرد:

---

۱ - به یارانی که مرا مرده یافتند و غمگنانه بر من به هنگام دیدنم گریستند بگوی: من گنجشکی هستم و این (تن) است قفصم (قفسم) از آن پرواز کردم و او از روی ناتوانی از من دست کشید و فرو ماند. من امروز با ملأ(اعلی) راز و نیاز دارم و خدا را به عیان در اینجا می‌بینم. نفوس را از تنها بر کنید تا حق را حقیقة آشکارا به‌بینید. شما را دم مرگ نهراساند زیرا نیست (مرگ) مگر انتقال از اینجا. اصل روح در ما یکی است و تنها یک تن است که ما را فرا گرفته است. من خود را جز شما نمی‌بینم و باور من آن است که شما من هستید. هر آنچه خیر باشد از آن ما است و هر چه شر باشد از دست ما است چون به من مهر بورزید به خود مهر ورزیده‌اید و بدانید شما در پی ما هستید. هر که مرا دید خویشتن را دلداری دهد زیرا دنیا قرین فنا است. سرانجام یک کلام به شما می‌گویم و آن سلام خدا و مدح و ثنا است.

ابداً تحن الیکم الارواح و وصالکم ریحانها والراح
و قلوب اهل و دادکم تشتاقکم و الی لذیذ لقائکم ترتاح
و ارحمتاً للعاشقین تکلفوا سترالمحبة و الهوی فضاح
بالسران باحوا تباح دماؤهم و کذا دماءالعاشقین تباح
واذا هموا کتموا تحدث عندالو شاةالمدمع السفاح
و بدت شواهد للسقام علیهم فیها لمشکل امرهم ایضاح [1]

گفتارش (بالسر ان باحوا تباح دماؤهم) اشاره به زجر و شکنجه‌ای است که فیلسوفان و صوفیان بویژه حلاج در روزگار خود می‌دیدند. و سرنوشتی را که او دچارش گردید از پیش اعلام می‌داشت، با اینکه سهروردی سر را آشکار نساخت یعنی از عقیدهٔ صوفیانه‌اش نقاب بر نگرفت.

ممکن است مراد از سر، عقیدهٔ باطنی گونه‌اش در باب امامت باشد، چه روزگار، روزگار زجر و شکنجه باطنیان بود و او سر را آشکار ساخت یعنی نسبت به حقیقت امامت، و از این رو کشته شد و بر این اساس است صدق گفتار «فون کریمر» که می‌گوید: «در وقتی که سهروردی رأی و نظر خویش را در باب امامت صریحاً ابراز داشت به قتل رسید»، تصدیق و تأیید می‌گردد.

حدود شناخت ما از مذهب سهروردی

۱ - سهروردی نامور به آن است که مؤسس مذهب اشراق است. از لفظ اشراق در اینجا مفهوم شائع و مشهور آن که حکمت ذوقی و کشفی است تنها مورد نظر

---

۱ - پیوسته جانها شوق شما را دارند، و وصال شما بوی خوش و شراب آنها است، دلهای دوستدارانتان شوق شما را دارند، و به لذت دیدارتان آرام می‌گیرند، عاشقان را رحمت باد که رنج نهان داشتن عشق بر خود بستند، در حالیکه عشق (خود) رسواگر است،

اگر راز آشکار داشتند خونهایشان مباح می‌گردد، این چنین خون عاشقان مباح می‌شود،

چنانچه ایشان (عشق) کتمان داشتند، سرشک روان و آشکار به نزد سخن‌چینان از (عشق) آنان سخن می‌راند،

بر بیماری (عشق) ایشان شواهدی آشکار گردید که مشکل کار را روشن ساخت،

نمی‌باشد، بلکه سهروردی آن را (اشراق را) به معنی ویژه‌ای برای دلالت بر مذهبی قائم بر اعتبار نور بعنوان مبدیی خالص برای وجود در کمالش گرفته است و از این مبدأ است که سلسله‌ای از انوار صادر می‌گردند که در مجموع موجودات عالم را خواه نوری و خواه ظلمانی در بر می‌گیرند.

در این رساله می‌خواهیم اصول و مبانی این مذهب را تعریف کنیم و منابع اولیه آن را جستجو نماییم، و بی‌شک به چنین کار مهمی کسی نپرداخته جز استاد کوربن H. Corbin (مؤسسه بررسیهای عالیه در پاریس) که رساله‌های صوفیانه و متافیزیکی سهروردی را منتشر می‌سازد و آن مقدمه‌ای است برای بررسی دقیق آنها علاوه بر آن مطالبی است که «فان دن برگ» انتشار داده است[۱]. محمد اقبال در کتاب خود «سیر فلسفه در ایران[۲]» فصلی را درباره دوگانگی نور و ظلمت نزد سهروردی آورده است که برخی از جنبه‌های متافیزیکی و نفسانی و مادی را در مذهب شیخ اشراق بطور مختصر در بر می‌گیرد و از آنها بر می‌آید که نگارنده مستقیماً بر پاره‌ای از آثار فلسفه اشراق تکیه داشته نه همه کتبش.

بجز اینان ماسینیون متعرض لختی از مناسبات ساده میان سهروردی و حلاج در طواسین[۳] می‌شود، سپس در کتابش «مجموعه متون منتشر نشده» به منتخباتی از آثار خطی سهروردی اشاره می‌کند، فی‌المثل اشاره دارد به قصیده‌ای که مطلعش این است «ابدا تحن الیکم الارواح» و همچنین متنی از مناجات می‌آورد و آنگاه بر آن می‌شود که تألیفی را برای معرفی کتب سهروردی پایه نهد که در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت.

«کارادوو» گفتاری مختصر در باب فلسفه اشراق سهروردی مقتول در مجله آسیایی سال ۱۹۰۲ آورده ولی نوشته‌اش نوشتار جهانگردی را می‌ماند که مناظر

---

۱ ـ فان‌دن‌برگ کتاب «هیاکل‌النور» را بزبان آلمانی برگردانید.

۲ ـ محمد اقبال «تطورالمتافیزیقی فارس» لندن. سال ۱۹۰۸ ص ۱۲۰ به بعد.

۳ ـ نوشته‌های حلاج را طواسین می‌خوانند (م.)

ظاهری شهری را برای نخستین بار دیده خیره‌اش سازند و در همان مناظر ظاهری بدون راه‌یابی به باطن حقیقی آنها بماند، به علاوه پس از این که تأثر سهروردی را از ابن‌سینا یاد می‌کند پاره‌ای از منابع یونانی و ایرانی را به عنوان منابع مذهب اشراق می‌آورد. «فان دن برگ» فصلی مختصر زیر کلمه سهروردی در دائرةالمعارف اسلامی نوشته که به رغم اشاره کوتاه گونه‌اش بطور آشکار متذکر برخی از جهات بارز مذهب اشراق گردیده است و در این مورد، کسانی مثل نالینو[1] و جرجی[2] و حاجی خلیفه بوجه کلی متعرض مذهب اشراق گشته‌اند. اما آنانکه به نقد فهرست تاریخی کتابهای سهروردی پرداخته‌اند بسیاراند از قبیل: الواردت - Alwardt در فهرست خطی عربی برلین و ریتر Ritter در مجله اسلام که به زبان آلمانی منتشر می‌شود و کوربن در مقدمه رسائل متافیزیک و اشپیس Spies در کتابش به نام «سه رساله صوفیانه».

۲ - این نشریات و بحثهای کوتاه درباره رسائل و فلسفه او ما را برای درک سرسبزی و غناء وآمیزهٔ شگرف این مذهب که درآن روزگار رائج بود وبه نام فرهنگ یونانی معرفی می‌شد (اصطلاح مؤلف است برای Syncrétisme Hellénistigue) آماده ساخت. فرهنگی که امواج روحی ناشی از نو افلاطونی و غنوسی و مانوی در آن بهم در آمیخت و شرق میانه پناهگاه مدارسی و مکاتبی قرار گرفت که در آن اندیشه و عقیده مسیحیت با بت‌پرستی درگیر شد یعنی محلی که این آمیزه فکری در مراکز درسی سریانی و ساسانی پیش از فتح تازیان تدریس، می‌گردید.

۳ - جایگاه سهروردی در برابر این امواج مردافکن و متلاطم، در حالی که وی پیش از هر چیز فیلسوفی است مسلمان، همان جایگاه تاریخی است که بر آن فیلون و دیگران ایستاده بودند یعنی کسانی که برای جبران تناقضات عقلی، (طریقه) رمز را در پیش گرفتند. خواهیم دید که شیخ اشراق با همین روش در جایی که مشکل ربط

1. Fillosofia Orientale. Nallino.
2. Illumination in Islamic Mysticism by Jurji.

وجودی بین وحدات نور و وحدات ظلمت را عرضه می‌کند، رمز را به کار می‌گیرد تا از روبرو شدن با دوگانگی فلسفیی که به صورتی واضح در مذهبش آشکار می‌شود بگریزد ولی خواهیم دید که او و پیروانش انگیزهٔ عمیق صوفیانه را بر توافق مذهبی و انسجام فکری مقدم می‌دارند.

روزگار سهروردی:

بی‌شک قرن ششم هجری قرنی نبود که در آن آزادی فکر محترم شمرده شود بلکه اصلاً برای نشو و نمای مذهبی فلسفی روشن، صالح نبود چه فلسفه در شرق مورد حمله قرار گرفته بود.

ما می‌دانیم که مذهب اشعری به هنگامی که با مذهب اعتزال رویارو شد و پرچم اهل سنت را بر دوش خود حمل کرد، انقلابی فکری و عصیانگر را علیه مذهب باطنیان و اصحاب تأویل اعلام داشت و دیری نپایید که شخصیت بزرگ اشعری مذهبی بنام غزالی قد بر افراشت، و موجی مهیب از زجر و شکنجه و تعصب بر ضد فیلسوفان و باطنیان اسماعیلی مذهب و شیعه و امامیه دامن گرفت. آن وضع را فقیهان به عنوان نبردی همه جانبه، علیه آزاداندیشان بپا داشتند. پس گروهی از ایشان سوخته شدند و کتابهایشان نابود گردید و شاگردانشان را تار و مار کردند. آنچه بر سر حلاج آمد نمونه‌ای است برای هر سگالنده آزاداندیشی که رأی خویش را آشکار دارد یا به خود جرأت مناقشه و رویارویی با فقیهان را بدهد که پرچم تعصب‌آمیز نص دینی را بر دوش دارند.

این فقیهان دشمنی صریح و آشکار با فلسفه و فلسفه‌گرایان داشتند. هر که (نوشته‌های) ابن‌تیمیه را بخواند حماسه تعصب‌آمیز دیدگاه سنت گرایانه و هجوم وقیحانه او را بر فیلسوفان و صوفیان احساس خواهد کرد. سهروردی در این جو مواج و پر تلاطم فکری و برخوردهای دائمی سیاسی می‌زیست که به سبب جنگهای صلیبی و نزدیکی زمان سقوط دولت فاطمی شیعه مذهب وضع‌بجایی رسید که مستلزم جدال و مقابله با هر انگیزهٔ باطنی بود که یادآور مذهب فاطمی باشد، وی بی‌اعتنا به همه اینها از جایی به جایی ره می‌سپرد: او به اصفهان سپس به بغداد و آنگاه به حلب سفر کرد.

سهروردی در دربار سلجوقی:

او را مدرسه‌ای اشراقی بود که آن را دربار ملک قره ارسلان تأسیس کرده بود و فرزندان سلطان سلجوقی بدان پیوستند. سهروردی روزگاری در این دربار بزیست و در تکوین فلسفه‌اش اثری عمیق داشت، زیرا در کشور روم که محل برخورد فرهنگ بیزانسی که وارث فکر یونانی و هلنی با اندیشه ایرانی بود قرار داشت، و البته این آمیزه با میراث اسلامی در کنار مرده ریگ مسیحی فرا آمده بود. بزرگترین دلیل بر تحقق موج اندیشه ایرانی، وجود نظامی شاعر است در این محیط سلجوقی که امواج گوناگون فکری در آن برخورد داشتند و همچنین جلال‌الدین رومی صاحب مثنوی و شاعر و صوفی نامور در آنجا می‌زیست و مدرسه‌ای برای صوفیان در قونیه بنا نهاد که تاکنون پابرجاست[1]. و این صوفی (جلال‌الدین) در دمشق به ابن عربی پیوست. نباید فراموش کرد که سهروردی، اثر بسیار در آماده‌سازی جو فلسفی داشت که جلال‌الدین رومی در آن می‌زیست.

خواندن رسائل صوفیانه سهروردی به ویژه مونس‌العشاق و آواز پر جبرئیل اندازهٔ تأثیر آنها را در دیدگاه ابن عربی و زاهد گیلانی روشن می‌سازد.

اثر ایرانیت:

شیخ در نوشته‌هایش بعضی مصطلحات و اسمهای فارسی را به کار می‌گیرد. در حکمة‌الاشراق پیوسته اسامی حکیمان پیشین را که فرهنگهای یونانی و ایرانی را نمایان می‌ساختند، می‌آورد. وی از انباذقلس و فیثاغورس و افلاطون و هرمس و زردشت آغاز می‌کند و یادآور می‌شود که مخصوصاً از فلسفهٔ حکیمان ایران متأثر است. بدین جهت مذهبش را براساس تمییز بین نور و ظلمت و عالم انوار و ظلمات می‌گذارد. این ترتیب وجودی شبیه است به آنچه در اوستا کتاب مقدس ایرانیان آمده

---

1. Corbin: Recherches Philosophiques 1932 - 33.

که حاکی از تعیین دو مبداء یکی برای نور و دیگری برای ظلمت است. با اینهمه چنانکه خواهیم دید سهروردی مبدئی خاص برای ظلمت قائل نبوده است و مذهب فلسفی خود را بی‌واسطه به زردشت پیامبر ایرانیان باز می‌گرداند ولی ما نمی‌توانیم با او همگام شده صرفاً قائل به تأثیر ایرانیت در اندیشهٔ او شویم، زیرا دو مبداء نور و ظلمت را مذهب نو افلاطونی هم شناسانده و این خود مؤید آن است که سهروردی در اصول مذهب خود از آن متأثر گشته است.

اثر یونانی:

افلاطون و ارسطو: آنچه ویژه افلاطون در آراء سهروردی است این است که او افلاطون را در زمرهٔ اصحاب حکمت ذوقی که بر اشراق قائم است به شمار می‌آورد. آیا ممکن است فلسفه اشراقی را شاخه‌ای تازه از مثل افلاطونی بشماریم و انوار مشرقه را مثل افلاطونی بدانیم؟ این چیزی است که ما در بحث آینده خود بدان می‌پردازیم. ولی افلاطون و ارسطو چگونه در شرق معرفی شده‌اند؟ و مذهب نو افلاطونی و محتویات به ارث رسیده یونانیش بطور کلی در اندیشه اسلامی و خصوصاً در فکر سهروردی تا چه حد تأثیر بخشیده است؟ خود مورد بحث است و مسیحیت بلکه بطور دقیقتر شاخهٔ غنوسی آن در مذهب سهروردی چه اثری داشته است؟ اینها سؤالاتی است که هر گاه بر آن شدیم تا به منابع سازنده مذهب اشراق دست یابیم پاسخ بدانها لازم می‌نماید.

اثر فلسفه اسلامی:

در همهٔ مؤلفات سهروردی بطور خاص نشانی از فلسفه مشائی اسلامی به چشم می‌خورد. شارح سهروردی یعنی قطب شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق می‌گوید: سهروردی در بسیاری موارد بطور مسامحه با مشائیان کنار آمده است. سهروردی در حکمة‌الاشراق گفته است «صاحب این سطور یعنی حکمة‌الاشراق سخت از طریقه مشائیان در نوباوگی دفاع کرد تا آنگاه که به نور حق یعنی عالم لدنی اشراقی رهنمون گشت».

تأثیر فارابی و ابن‌سینا در نوشته‌های سهروردی پر واضح است. وی با اینکه به شیخ‌الرئیس می‌تازد ولی با زتابع او است چنانکه در موارد بسیاری که ابن‌سینا به نو افلاطونی اسلامی رو آورده از او تبعیت می‌کند و به رغم اینکه سهروردی برخی جنبه‌های منطق و فیزیک مشائیان اسلامی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، در خیلی از آراء خویش از آنان پیروی می‌کند.

اثر قرآن را در ثمرات فلسفی و صوفیانه نمی‌توان انکار کرد، زیرا قرآن در جایهای بسیار خود به نور اشاره دارد: «الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکاة[1] ...» سپس اثر اندیشمندانی که از قرآن متأثرند مثل غزالی و تأثیر مشکاةالانوار او را بر فکر سهروردی نمی‌توان انکار کرد، و همچنین تأثیر برخی از فرقه‌های دینی متأثر از عوامل خارجی مثل قرمطیان و تأثیر عقلانی فخر رازی و فخرالدین ماردینی و مجدالدین جیلی و تأثیر روحی ابوطالب مکی و حلاج را در افکار او مشاهده خواهیم کرد.

پایگاه اجتماعی سهروردی در روزگار خود:

مورخان در ترسیم صورتی واضح از بازتابهای مردم روزگاری که سهروردی در آن می‌زیست برای بیان آراء او اختلاف نظر دارند، ولی همگی متفق‌اند که وی باهوش و در حکمت و فقه سرآمد و مناظره کننده‌ای سرسخت[2] بود. بسیاری از ایشان برآنند که علمش بیش از عقلش[3] بوده است:

«سهروردی در علوم حقیقت و فلسفه یگانه زمان و در اصول و فقه سرآمد و پرذکاوت و علمش بیش از عقلش بود» سیف آمدی، می‌گوید: وی را پر علم و کم عقل یافتم به من گفت: باید مالک روی زمین شوم به او گفتم از کجا به این امر دست می‌یابی؟ «گفت به خواب دیدم مثل اینکه آب دریا را سر کشیده‌ام. گفتم: شاید تعبیر این خواب اشتهار علم و امثال آن باشد ولی دیدم از آنچه در خیالش نقش بسته دست

---

۱ ـ سوره نور، آیه ۳۵.

۲ ـ طبقات‌الاطباء ج ۲ ص ۱٦

۳ ـ شذرات‌الذهب، ابن‌عماد، ج ٤ ص ۲۹۰

نمی‌کشد».

همچنین ابن‌شداد روایت می‌کند: که او در حلب اقامت گزید و در آنجا نظر مردم درباره او اختلاف داشت. برخی از ایشان وی را تأیید می‌کردند. گروهی زندیقش می‌شمردند که اینان اکثریت داشتند. دسته‌ای به صلاح وی اعتقاد داشته اهل کراماتش می دانستند و می‌گفتند: پس از قتلش برایشان روشن شد آنچه بر آن گواه بود. این مطالب دال بر آن است که نحوه مرگش تأثیر بسیار در انتشار آراء و افکارش داشته است، بر عکس آنچه«کارادوو[1]» می‌گوید: مبنی بر اینکه پایان زندگی غم‌انگیز شیخ بر اثر اتهام به خروج از دین اثر عمیقی بر انتشار مذهب اشراق او داشت و باعث کم شدن اهتمام مردم بر توجه به این مذهب شد.

از جمله کسانی که به سهروردی حمله کرده‌اند موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی متوفی به سال ۵۲۹ هـ است. وی متذکر می‌شود: سهروردی مردم را به توهم انداخته که دارای علمی وافر است ولی حقیقت غیر از این است و می‌گوید: شنیده‌ام مردم در سخن از سهروردی فیلسوف‌نما به اشتباه افتاده‌اند و می‌انگارند که او بر پیشینیان و پسینیان برتری یافته و تألیفات او بر تألیفات پیشینیان سرآمد است. به شناختنش همت گماشتم و خوشبختانه توفیق رفیق افتاد و از ابن‌یونس برخی تألیفاتش را خواستم و او نیز به آن تألیفات اعتقادی داشت و در نتیجه بر تلویحات و لمحات و معارج دست یافتم. در آنها به چیزهایی برخوردم که دال بر جهل مردم زمانه بود. بر این کتب تعلیقات بسیاری یافتم که از آنها ناخشنود بودم ولی همانها از گفتار این تهی مغز بهتر بودند. او در میان کلام خود حروفی مقطع می‌آورد که امثال خویش را به توهم می‌افکند که اسرار الهی‌اند[2]. صحت پندار موفق‌الدین هر چه باشد ما از این مطالب می‌توانیم تا حدی تصویری روشن از موفقیت و منزلت سهروردی در عصرش ترسیم کنیم.

مردی که اینگونه مناقشات سخت گرد فلسفه و شخصیت خود بر می‌انگیزد و

---

1. Carra de Vaux - Journal Asiatique 1902.

۲ ـ طبقات‌الاطباء ج ۲ ص ۲۰٤.

مردم در حلب و موصل و مراغه و ماردین و آناتولی و دمشق یادش را بر زبان می‌آورند ناگزیر باید سهمی از بلند آوازگی و انتشار مذهب را با خود داشته باشد به ویژه اینکه وی را با امیران و سلاطین پیوند و ارتباط بوده است و چنین اندیشمندی بناچار میان مردم مشهور گردیده مکانت و منزلتش رفعت می‌یابد.

پارسایی او

آوازهٔ دور و دراز،وی را به دنیاپرستی و فرو رفتن در شهوات و لذات که موجب آراستگی دنیا در چشمش گردد، وا نداشت، همچنانکه ابن‌عماد می‌گوید: شیخ را زهد مزدک بود و به پوشاک و خورد و نوش عنایتی نداشت.

ابن‌شهبه در تاریخ‌الاسلام[1] گفته است: «وی دون همت و پست فطرت و چرکین تن و جامه بود. نه لباس و تن و دست را می‌شست و نه ناخن یا موی را کوتاه می‌کرد، شپش بر چهره‌اش پراکنده و بر لباسش به کار مشغول بود، هر که می‌دیدش از او می‌گریخت و این امور با عقل و شرع و حکمت منافات دارند». ابن ابی‌اصیبعه خبر زیر را ذکر می‌کند: «سدیدالدین محمود بن عمر معروف به ابن‌رقیقه مرا حدیث کرد و گفت: شیخ شهاب‌الدین سهروردی ژنده‌پوش و به لباس و امور دنیا بی‌اعتنا بود و افزوده است که من و او در مسجد جامع میافارقین[2] راه می‌رفتیم وی جبه‌ای کوتاه که به رنگ کبود می‌زد بر تن و دستمالی با چین و چروک بر سر و کفش پاشنه بلندی بر پای داشت. مرا دوستی بدید نزدیکم آمد و گفت: دیگر کسی نبود با او راه بر وی جز این خر بنده؟! به او گفتم: ساکت باش این کس بزرگ مرد زمان شهاب‌الدین سهروردی است. گفتار مرا عظیم شمرد و تعجب کرد و برفت».

صاحب طبقات قصه‌ای طولانی می‌آورد که حد و اندازهٔ زهد شیخ و اعراض او را از دنیا و متاع آن آشکار می‌سازد. شیخ صفی‌الدین کاتب از ضیاءالدین جعفر یاد

---

۱ - ابن‌عماد آن را در «شذرات‌الذهب» ج ٤ ص ۲۹۰ نقل کرده است.

۲ - به فتح اول و تشدید ثانی و کسر راء وقاف مشهورترین شهر در دیار بکر است (مراصدالاطلاع ج ۳۰۰ م.)

می‌کند: که در سال ۵۷۹ هـ شیخ شهاب‌الدین سهروردی وارد حلب شد و در مدرسه حلاویه فرود آمد. در آن روزگار مدرس آن مدرسه، شریف افتخارالدین رئیس فرقهٔ حنفیه بود. هنگامی که شهاب‌الدین در درسها حاضر گشت و با فقیهان به بحث نشست دلقی بر تن داشت. وی را فقط ابریق و عصائی چوبین بود و کسی او را نمی‌شناخت. چون به بحث پرداخت و بین فقهاء ممتاز گردید و افتخارالدین دریافت که وی مردی است فاضل پیراهنی عنابی رنگ و زیرپوش و لباسی و بغیاری[1] به او داد و به پسرش گفت: به نزد این فقیر می‌روی و به او می‌گویی پدرم به شما سلام رسانده می‌گوید: تو مرد فقیهی هستی و در درس میان فقیهان حاضر می‌شوی چیزی برایت مهیا شده که هر وقت حضور یافتی آن را بپوش.

ولی سهروردی خواست بر شیخ ثابت کند که نیازی به این لباس ندارد، به آن کودک نگینی بزرگ از سنگهای گرانبها داد و از وی خواست آن را به بارار ببرد تا قیمتش را بداند، کودک رفت و نگین را در بازار عرضه کرد. چشمان ملک ظاهر بر آن افتاد. بهای آن را به سی‌هزار درهم رسانید. کودک برای اعلام مطلب به نزد سهروردی برگشت. سهروردی نگین را از او پس گرفت و آن را با سنگی سترگ کوبید تا آن را خرد کرد به گونه‌ای که دیگر بدرد نمی‌خورد. سپس لباس‌هایی را که کودک آورده بود به او داد و گفت: (ای فرزند این لباسها را بگیر و به نزد پدر شو و دستش را از سوی من ببوس و به او بگو اگر ما پوشاک می‌خواستیم غالب نمی‌شدیم). وی نزد افتخارالدین شد و ماجرا را گفت و او در آن کار حیران بماند.

این قضیه اگر درست باشد، دلالتی آشکار و قوی بر اعراض شیخ از زیورهای دنیوی و ملازمت علم و تجردش از سرگرمیهای حسی دارد.

صاحب طبقات می‌گوید: یکی از فقیهان قزوین حکایت کرده گفته است: در کاروانسرایی در ارض روم بوقت زمستان فرود آمدم. آواز تلاوت قرآن را شنیدم. به سرایدار گفتم: این تلاوت کننده کیست؟ گفت: شهاب‌الدین سهروردی است. گفتم:

---

۱ ـ در اصل «بقیار» آمده است که گویا معرب بغیاز یا بغیار که به روایت برهان قاطع به معنی شاگردانه یا زری اندک یا بهای‌شیرینی باشدکه در وقت جامه نو پوشیدن بخش‌کنند. (م.)

مدتی است من راجع به او (چیزها) می‌شنوم و می‌خواستم ببینمش . مرا به نزد او ببر. گفت: هیچکس بر او وارد نمی‌شود، ولی هر گاه خورشید بالا آمد، خارج گشته بر بام می‌شود و در آفتاب می‌نشیند، آن گاه او را ببین. گفت: بر کنار صفه نشستم تا خارج گردید. او را دیدم که قبایی پشمین و لباده‌ای سیاه بر تن داشت. از جای برخاستم و بر او سلام کرده بـه او فهماندم که قصد دیدارش را دارم و مسألت کردم تا ساعتی بر کنار صفه با من بنشیند . جانماز خود را جمع کرد و نشست. با وی سخن آغاز کردم و او در عالمی دیگر بود. به او گفتم: اگر جز این پشمینه می‌پوشیدی بهتر بود گفت: چرکین می‌شد، گفتم: آن را می‌شستی، گفت: دوباره چرک می‌شد، گفتم: آن را می‌شستی، گفت: من بدنیا نیامده‌ام برای لباس شستن مرا کاری مهمتر از آنست.

کراماتش:

شرح حال نویسانش همگی بر آنند که علم سیمیا[1] می‌دانست و کراماتی را که از وی سر زده یاد کرده‌اند که رویدادهای فوق‌العاده‌اند:

۱ ـ از جمله با جمعی از اصحابش بیرون‌شهر دمشق بود و گرسنگی بر آنان غلبه کرده بود. اتفاقاً مردی ترکمانی با گوسفندانش از راه گذشت. خواستند یکی از گوسفندانش را بگیرند. ترکمانی تیراندازی کرد تیر به بازوی شیخ گرفت او بازوی را از جای کند، ترکمانی را ترس فرا گرفت و پا به فرار نهاد شیخ بازوی خود را گرفت و آن را بر کتف خویش فرو برد.

---

۱ ـ علم به اموری که انسان متمکن شود بدان از اظهار آنچه مخالف عادت بود یا منع آنچه موافق آن باشد و طلسمات و تسخیر و دعوت کواکب و عزائم و حل و عقد از فصول مربوط بدان علم است. ر.ک فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس‌الفنون به کوشش بهروز ثروتیان. انتشارات دانشگاه تبریز شماره ۱۲۵ اسفند ماه ۱۳۵۲ ص ۱۶۶. بطرس بستانی در دائرةالمعارف خود جلد ۱۰ می‌گوید: سیمیا: تغییر حس بینائی است به گونه‌ای که بیننده اموری را که وجود ندارند ببیند و آن را علم خیالات و اشباح هم می‌نامند. (م.)

۲ - با برخی از شاگردانش برای ریاضت برون شد. درباره علم سیمیا به مناقشه پرداختند. سهروردی بر ایشان منظره‌های ساختمانهایی بلند و نزدیک با زینت‌ها و زیورها که در آنها زنان و کودکان بودند، حاضر ساخت. آنگاه دیری نپایید که این مناظر از چشم آنان ناپدید گردید.

۳ - قزوینی این داستان را از شیخ یاد می‌کند: «آورده‌اند وی با گروهی بر کرانه آبگیری نشسته بود. دربارهٔ معجزات پیامبران سخن می‌گفتند. یکی از ایشان گفت شکافتن دریا از همه عجیب‌تر است. شیخ گفت: آن نسبت به معجزات پیامبران ناچیز است و به آبگیر اشاره کرد، آب دو نیم شد تا جایی که زمین آبگیر را دیدند».

یافعی از اینگونه خوارق عادت یاد می‌کند و می‌گوید: این کارها و امثال آنها و انجام‌دهنده و آموزنده‌اش که بدانها رهنمون شود نکوهیده و زشت‌اند. هر چه باشد این کرامات و اعمال خارق‌العاده از حکایتها و افسانه‌هایی فراتر نمی‌روند که پیرامون صوفیان و بریدگان از مردم تنیده می‌شوند و مردم ساده و عوام آنها را می‌پذیرند و بعضی از خواص به پخش آنها عادت دارند و دائماً تکرار می‌گردند. اینها رویهمرفته اشاره به آن دارند که انجام دهنده این اعمال دارای منزلتی والا است که مردم را به آنچه از خوارق عادت درباره‌اش گفته می‌شود و اساطیری که گرد سیرتش بافته می‌گردند بتصدیق می‌دارد.

باب اول

فصل دوم

مکتب اشراق

سهروردی نسبت مکتب اشراق را به فیلسوفان ایران و یونان و مصر و بابل و هند باز می‌گرداند. زیرا این گروه در نظر وی ریشه‌های نخستین مکتب اشراقی‌اند. در جای دیگر بر آن خواهیم بود که صحت این انتساب مذهبی و تاریخی را محقق سازیم؛ ولی در اینجا بر آنیم که اثر تعلیمات اشراقی را در حیات عقلانی مسلمانان بیان کنیم. این پی‌آمد را از طریق پیشوایان مذهب اشراقی و شاگردانشان جستجو خواهیم کرد.

درباره محاسبی[1] و ابن‌سینا و دیگران گفته شده است از اشراقیان‌اند یعنی ایشان را حکمتی مبتنی بر اشراق است، ولی تا آن حد که ابن‌سینا مشائی[2] اسلامی است،

---

۱ ـ ر.ک: ص ۵ ـ ۱۰ Jurji: Illumination in Islamic Mysticism

او عبدالله حارث‌بن اسد محاسبی است که در بصره متولد گشت و در بغداد علم آموخت و بین سالهای ۷۸۱ ـ ۸۵۷ م می‌زیست. مؤلف می‌گوید: محاسبی از نخستین گروه صوفیانی است که طریق تزکیه صوفیانه را پیموده‌اند و وی اولین تصریح‌کننده‌ای است به اینکه چون تزکیه نفس ما را از علائق دنیوی رها می‌سازد، پس در این صورت بر سالک است که اولاً به مرتبه اشراق برسد و از آن به حیات وحدت و فنای فی‌الله راه یابد.

۲ ـ مقصودش از مشائیان اسلامی مذاهب فیلسوفان اسلامی است مثل فارابی و ابن‌سینا که مذهب ارسطویی را با نو افلاطونی در هم آمیختند و از این آمیزه نظریاتی استخراج کردند که به استناد آنها معتقد شدند بر حسب قواعد معلم اول (ارسطو) ره می‌پویند و متوجه نشدند که آن آمیزه، ذاتاً نو افلاطونی و عرضا مشائی است.

اشراقی سره بشمار نمی‌آید و محاسبی محققاً پیرو مکتب اشراق محسوب نمی‌شود. علاوه بر آنچه گفته شد اصولی در دست است براساس اندیشه نور و ادراک بی‌واسطه که تعالیم مذهب اشراقی در کتاب (الربوبیه) منسوب به ارسطو و تاسوعات افلوطین و مشکاةالانوار غزالی بر آنها مبتنی است.

برای ما تقسیم مذهب اشراق به دو شاخه مهم امکان‌پذیر است، شاخه نخست در مشرق و دیگری در مغرب.

مکتب اشراق در مشرق:

این مکتب در وجود شهاب‌الدین سهروردی مقتول نمایان شد. کسان بسیاری از مکتب شهاب‌الدین بهره علمی بردند که از میان ایشان ملاصدرای شیرازی متوفی به سال ۱٦٤۰ م. یا ۱۰۵۰ هـ. را یاد می‌کنیم. او به حق معبر مذهب اشراق است، اشراقی که فکر فلسفی ایرانی را در عصر او مجسم می‌سازد و نیز از دو استاد ملاصدرا یکی میرداماد متوفی (سال ۱٦۳۳ م یا ۱۰٤۱ هـ) و دیگری بهاءالدین عاملی متوفی (۱٦۲۱ م - ۱۰۳۰ هـ) که از استادان بزرگ اصفهان در روزگار صفویه بوده‌اند باید یاد کرد. ملاصدرا شارحان بسیاری دارد که از جمله ایشان حاج ملا هادی[1] سبزواری متوفی (سال ۱۸۷۸ م) است. دکتر مودیَ[2] قصه کاهن بزرگ آزر کیوان را که از گروه پارسیان است یاد می‌کند که چگونه بین دو قرن ۱۷ و ۱٦ میلادی به هند مهاجرت کرد و این مرد زردشتی خود با شاگردانش کتابهایی تألیف کرد که چهار یا پنج تا از آنها باقی‌مانده و مهمترینش دساتیرنامه است. دساتیرنامه مشتمل بر ۱٦ جزء است و هر جزئی از آن به پیامبری از پیامبران ایران اختصاص دارد، وی در یکی از آنها به مشاءواشراق اشاره می‌کند و اشراق را به ایرانیان باستان باز می‌گرداند. در این

---

۱ - ر.ک: براون. تاریخ ادبیات ایران ص ٤۲٦ - ٤۳۷

2. Dr J. Modi, a Parsee high Priest with his Zoroastrian disciples in Patna in the 16th & 17th cent. A.C (journal of the K. R.Cama Oriental Institute XX, 1932 P. 1-85)

زمینه کتاب دبستان است که مؤلفش از پیروان کاهن بزرگ آزرکیوان است و آشکار است این تألیفات به جز مذهب زردشت از مانویت و بودائیت و تصوف نیز متأثر گشته‌اند و شاید روا باشد از میزان صحت تعالیم زردشتی که در این کتابها وارد شده بپرسیم و تأثیر زردشتی گرایی هر چه قدر باشد در این کتابها که خیلی به متون سهروردی نزدیک‌اند انگیزه اشراقیت را آشکارا می‌بینیم. توضیح‌اینکه کاهن بزرگ آزرکیوان مذهب لاهوتی خود را بر اساس فلسفه سهروردی و طریقه او بنا نهاده است از این رو در فصل یازدهم از کتاب دبستان که مخصوص سخن از حکیمان است مؤلف یادآور می‌شود که حکماء دو خانواده مهم‌اند یکی اشراقیان و دیگری مشائیان، سپس ادامه می‌دهد و می‌گوید: عقائد اساسی و اصول عملی یعنی نظم و نسق سلوک صوفیانه از آن اشراق است و عیناً همان است که ایرانیان باستان بدان ممارست داشتند. ولی آرائی که در دبستان می‌یابیم از آراء اخوان‌الصفا و ناصر خسرو و محمود شبستری متأثر شده‌اند مؤلف دبستان برانست که فلسفه ایران باستان همان فلسفه حکیمان یونان باستان تا افلاطون است. از شاگردان کاهن بزرگ آزر کیوان یعنی از گروهی که از اشراق متأثر شده، فرزانه بهرام‌بن فرصد است که با مؤلف دبستان و مؤید شاه در لاهور به سال ۱۰۴۸ هـ ملاقات کرد و در این وقت فرزانه بهرام مشغول ترجمه کتب سهروردی به فارسی بود، با بهاءالدین عاملی نیز که یکی از استادان ملاصدرا است متوفی (سال ۱۶۴۰ م) به گفتگو نشست، و همچنین با امیر ابوالقاسم فندرسکی[۱] که اثر فراوانی بر ملاصدرا گذاشت، همنشینی داشت. ما می‌دانیم که ملاصدرا در شیراز نشو و نما یافت و شیراز در مسیر سفر به هند قرار داشت. پس او حتماً اینان را ملاقات کرده و از ایشان متأثر شده است. صاحب دبستان دو حکیم دیگر زردشتی را به عنوان اشراقی مذهب می‌افزاید: یکی حکیم الهی هیربد و دیگری حکیم میرزا می‌باشد. و مؤید شاه می‌گوید: این دو را ملاقات کرده و نام شخصی را می‌برد که حکیم دستور خوانده می‌شود به عنوان اینکه از مشائیان است و علم از استادان ملاصدرا فرا گرفته

---

۱ ـ ر.ک: گوبینو Gobineau دین و فلسفه در آسیای میانه.

است و گذشته از آن فلسفه را نیز به نزد شاگردان میرزا جان شیرازی متوفی (٩٩٤هـ/ ١٥٨٦ م) خوانده است و این اخیر (میرزا جان شیرازی) شاگرد جلال‌الدین دوانی شارح سهروردی (هیاکل‌النور) است. در این کتب تألیف شده در هند مهم این است که نویسندگان بین مذهب زردشتی و اشراقی کاملاً تطبیق می‌دهند و زردشتی همان اشراقی می‌گردد و این از اموری است که دلالت بر ارتباط استوار میان دو مذهب دارد. یا بنابر استنباط کوربن فرو رفتن اشراقی در امواج کیش زردشتی[1] است.

مکتب اشراق پس از سهروردی در فارس ادامه یافت و قویترین معبر انگیزهٔ اشراقی ملاصدرای شیرازی متوفی (سال ١٦٤٠ م / ١٠٥٠ هـ) بشمار است (که قبلاً بدان اشاره شده است.)

ملاصدرا را شارحان متعددی است از میان ایشان حاج ملاهادی[2] سبزواری متوفی (به سال ١٨٧٨ م) است. مکتب اشراق پس از ملاصدرا ادامه می‌یابد و حاج ملا آقا دربندی و ملانصرالدین از آن جمله‌اند. اشراق، مذهبی فکری و طریقه‌ای سلوکی بشمار می‌آید، و در کنار مذهب فکری طریقه نور بخشیه[3] قرار دارد. نور بخشیه از طرق صوفیانه ایست که در ایران پخش شد، و ضمناً طریقه‌ای دیگر وجود دارد که مرکزش در کربلاء عراق است و سهروردیه خوانده می‌شود و آن را جایگاه و تکیه‌ایست در بیابان کربلاء که هر سال نمایندگان سهروردیه به هنگام اجتماعشان در آنجا با یکدیگر دیدار می‌کنند. ولی شک و شبهه‌بر این طایفه سایه‌افکن است زیرا جنبه نظری تعالیمشان یا منتفی و یا نزدیک بانتفاء است ولی طریق صوفیانه آنان بر جای مانده است که بازگرداندن اصولش به شهاب‌الدین نه دیگران از کسانی که در لقب به او مانده‌اند دشوار می‌نماید. به علاوه مذهب اشراق در ایران عامل مهمی در پیدایی

---

١ ـ ر.ک: المقالات المیتافیزیقیه ج ١، مقدمه.

٢ ـ ر.ک: براون، تاریخ ادبیات ایران ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

٣ ـ ر.ک: ملحق دائرة‌المعارف‌الاسلامیه، ماده «اشراقیون» به قلم دی بور ص ٩٨ و طرائق‌الحقائق نوشته معصوم علیشاه. ج ٢ ص ١٤٣ چاپ تهران سال ١٣٦٠ هـ.ش

بهائیت[۱] و تبلور عقائد شیعه بوده است، توضیح این که مکتب شیعه در نجف همکاری استواری با مکتب اصفهان و شیراز و قزوین داشت. دلیل بر عمق ارتباط محکم میان اشراق و مذهب شیعه این است که دانشمندی متکلم مثل ابن ابی جمهور احسائی[۲] سعی وافری در ایجاد ارتباط میان آراء شیعه و افکار اشراقی داشت، وابن‌ابی جمهور همان کسی است که راه را برای تحقق فکر و اندیشه ملاصدرا هموار ساخت، و از چیزهایی که آن را به اثبات می‌رساند این است که شیخ احمد احسائی مؤسس مذهب شیخی، اشراقی است متوفی (سال ۱۸۲۷ م / ۱۲۴۲ هـ) و شارح ملاصدرا می‌باشد که او در اثنای نقل متنی از ملاصدرا (راجع به عقل اول) می‌گوید: (چنین است کلام ابن ابی جمهور درالمجلی به نقل از اشراقیان در حالی که بدان راضی و نافی و مخالف است).

المجلی کتابی است که بر حسب مذهب شیعه متعرض اصول دین می‌شود، گذشته از آن مکتب ملاصدرا تنها مکتب اشراقی نبوده است بلکه مکتبی است که صرفاً به شرح مؤلفات سهروردی پرداخته و فکر او را احیاء و تجسم بخشیده است. شمس‌الدین شهرزوری متوفی به سال (۱۲۵۰ م / ۶۸۷ هـ) در آخر فصلی از تواریخ‌الحکما[۳] به تفصیل متعرض زندگانی و کتابهای سهروردی مقتول می‌شود.

شهرزوری حکمه‌الاشراق را شرح کرده و در آن از فخرالدین رازی (سال ۶۰۶ هـ) سخن می‌گوید و می‌آورد که او کتاب (المباحث‌المشرقیه» را تألیف کرده و در این کتاب هیچ گونه اشاره‌ای به اشراق نمی‌کند زیرا رازی بنا به گفته او قادر به روشنگری معنی باطن نیست. بنابراین وی نمی‌تواند حکیمی الهی بسان سهروردی باشد. ابن کمونه اسرائیلی (۱۲۷۷ م) از شهر زوری متأثر گشته است، و همچنین نظام‌الدین هروی (۱۳۰۰ م) از شارحان سهروردی است، و جلال‌الدین دوانی (۱۵۰۱

---

۱ ـ ر.ک: گوبینو، دین و فلسفه در آسیای میانه ج ۲ که در آن متونی است مفصل راجع به بهائیت و پیدایی آن.

۲ ـ ابن ابی جمهور را کتابی است به عنوان(المجلی) که در جمادی‌الثانیه سال ۸۹۵ هـ از تحریرش فراغت یافت.

۳ ـ تواریخ‌الحکماء (نزهته الارواح...) خطی ـ کتابخانه دانشگاه قاهره.

م) که پس از خوابی به مذهب تشیع در آمد از اشراقیان فعال بوده است. و دوانی «الهیاکل» را نیز شرح کرده است.

شارح دیگر هیاکل، غیاث‌الدین منصوربن محمد حسینی شیرازی دشتکی است متوفی (١٥٤٢ م / ٩٤٩ هـ) و ودودالدین تبریزی «الالواح‌العمادیه» را به سال ٦٣٠ هـ شرح کرده آن را تحت اسم «الاشراق» تلخیص نموده است، کارش ممتاز و اثر شخصیتش در آن آشکار می‌باشد.

غیر از اینان بسیاری از اندیشمندان ایران از مذهب اشراق متأثر شده‌اند. از آن میان ابهری متوفی به سال ٦٦٣ هـ است، و همچنین نصیرالدین طوسی در نظریه فیض[1] از او متأثر است.

مکتب اشراق در مغرب:

مکتب اشراق در مغرب قبل از سهروردی ظهور کرد و در مذهب ابن مسره‌اندلسی که از ٨٨٣ تا ٩٣١ م در قرطبه می‌زیست مجسم گشت. مذهب وی تعلیمات اشراقی را با فلسفه انباذ قلس در هم می‌آمیخت.

چون تعالیم مکتب اشراق قرطبه انتشار یافت و اسکولاستیک‌های مسیحی در مغرب از آن متأثر شدند مثل الکس هیلز Alex. Hales و رایموند لل Raymond Lull و راجر بیکن Roger Bacon و دون اسکوت Dunn Scotus، اثر نظریه متافیزیکی نور در کمدی الهی نیز ظاهر می‌شود و بر این اساس خلقت عبارت از صدور نور الهی است. ابن مسره را کتابی است که «توحیدالموقنین»[2] خوانده می‌شود و در آن از صفات الهی و وحدت و تناهی آنها سخن می‌گوید، و نبوت در نظرش - همچنانکه نزد فارابی است - شدت و قوت زندگی عقلانی و روحانی است، سپس به گفتار از عالم ظاهر یعنی عالم ماده می‌پردازد که چگونه اشاره به عالمی معنوی و

---

١ - ر.ک: شرح هدایه ملاصدرا، تهران ٣٣٦ - ٣٦٧.

٢ - ر.ک: ابن مسره در ملحق دائرةالمعارف الاسلامیه، راجع به وی بحثی است به قلم آسین پالاسیوس.

روحانی دارد و جواهر عقلی واجد معدنی نورانی بدان قائم‌اند، و نیز به اتحاد عقل فعال با عقل منفعل در امر شناخت اشاره می‌کند.

ابن عربی:

از پیروان مکتب اشراق در مغرب، ابن عربی و ابن سبعین صقلی (سیسیلی) می‌باشند. ابن‌عربی بزرگترین نمایندهٔ مکتب‌اشراق در اندلس به شمار است یعنی همان مکتبی که ابن مسره پی نهاد، وجود در نظرش واحد است زیرا متجلی از ذات یکتای الهی است یعنی وی مذهب وحدت وجود را می‌پذیرد، و ادیان را همگن می‌شمارد و بدین ترتیب وی فکر وحدت ادیان را که سهروردی نیز مدافع آن است پذیر است، و کتاب ـ «الفتوحات‌المکیه» که دارای ۵۶۰ فصل است مذهب او را می‌نمایاند، و فصل شماره ۱۶۷ که عنوانش کیمیاءالسعادات است متضمن تصویری است رمزی برای صعود انسان به آسمان. واسین پلاسیوس در ص ۴۷ کتابش درباره او می‌گوید: از این فصل که ابن عربی در آن از صعود به فردوس سخن می‌گوید، دانته تأثری آشکار یافته است و همچنین دانته از رساله‌ایکه ابن عربی معراج را در آن وصف می‌کند بنام الاسراء الی مقام الاسری متأثر شده است در این رساله سفر نفس را به عالم اعلی تا بجایی که حقیقت هستی برایش مکشوف گردد، بیان می‌کند و همچنین می‌بینیم ترجمان‌الاشواق و ذخائرالاعلاق[1] تأثیری عظیم بر دانته نهاده بویژه جایی که متعرض رویارویی دانته با بئاتریس در کمدی‌الهی می‌گردد. در همهٔ تألیفات ابن عربی اثری آشکار از اشراق می‌یابیم، در شرح نصوص الحکم[2] کاشانی وی را می‌بینیم که از معنی باطن برای وجود «شعث» نبی سخن می‌راند و ادامه می‌دهد که چون مقامش فروتر از مقام پدر بود و از مرتبه احدیت جمعی که از آن پدر بود قاصر گشت مفاد روحانی

---

۱ ـ نیکلسون آن را منتشر ساخته است.

۲ ـ دکتر ابوالعلاعفیفی با شرحی کافی انتشارش داده است، چاپ قاهره ۱۹۴۸ و همچنین ر.ک: شرح عبدالرزاق کاشانی، چاپ قاهره ۱۳۲۱ هـ ص ۴۳ ـ ۴۴.

نیافت، زیرا قلب به لحاظ آنچه از سنخیات نفس در او است به طور کلی از تعلقات بدنی مجرد نمی‌شود هر چند که از حلول در بدن مبرا و مجرد است ولی از علقه بدنی به طور کلی مجرد نمی‌شود مگر به لحاظ روح بودن و در مرتبه روح قرار داشتن، از این رو نخستین کسانی که تناسخ را ثابت کرده و قائل به معاد جسمانی شده و بدان منتسب گشته اشراقیان‌اند و نیز او به تعبیر آنان آغاثاذیمون[1] را صاحب شریعت و قانون می‌خواند و او است که انحطاط انسان را از مرتبه انسانیت به درجه حیوانات بی‌زبان شایسته دوری و حذر شمرده است.

بدین ترتیب این نص پیوند ابن عربی را با اشراقیت در مشرق ثابت می‌کند، به رغم اینکه وی نقلی غیر دقیق از سهروردی درباره مشکل تناسخ می‌آورد، زیرا سهروردی مقتول تناسخ را نفی یا اثبات نکرده است و بر آن است که جدلی‌الطرفین است، وادله در دو طرف نقیض (نفی و اثبات) متعادل و یکسانند.

گرد افکار ابن عربی مکتبی برپا گشت که پیرو تعالیمش بود و بسیاری از صوفیان غرب و شرق از آن متأثر شدند و از این جنبش طریقی صوفیانه در شمال افریقا نشأت گرفت که همان شاذلیه است و مؤسس آن ابوالحسن شاذلی است و آن طریقه‌ایست گرچه ظاهراً مستند به تعالیم تصوف اهل سنت بسان غزالی است، ولی در اصل بر تعالیم اشراقی مبتنی است.

یکی از کسانی که از مذهب اشراق در شمال افریقا متأثر شده است ابومدین شعیب بن حسن مغربی انصاری اندلسی است که استاد ابن عربی و دارای مکانتی والا در تصوف بوده است، پس از وی عبدالسلام ابن مشیش[2]، ابوالعباس مرسی[3] شاگرد ابوالحسن شاذلی، و ابن عباد رندی[4] می‌باشند. از پاسخ‌های ابن سبعین[5] در

---

۱ - Agatha: le bien Deemon: Dieu اغاثاذیمون مصری است و یکی از انبیاء یونانیان و مصریان به شمار است، طبقات‌الاطباء ج ۱ ص ۱۶.

۲ - جامع کرامات الاولیاء تألیف نبهانی ص ۶۹ ج ۲.

۳ - ابن صباغ در کتاب درة‌الاسرار ص ۱۴۶.

۴ - ر.ک: بحث پلاسیوس درباره ابن‌عباد و مکتب شاذلیه ج ۱ شماره ۱ ص ۷ - ۷۹.

۵ - ابن سبعین ابومحمد عبدالحق‌بن ابراهیم اشیلی متوفی به سال (۶۶۸ هـ/۱۲۶۹م).

الرسائل‌الصقلیه بر می‌آید که وی بر آن است که خداوند حقیقت همه اشیاء است، و ما می‌توانیم از این گفتارش راز صوفیانه‌ای را که از ابن عربی مایه گرفته در یابیم.

در مغرب کسان دیگری مثل ابن باجه[1] که از طریقه اشراق متأثر گشته‌اند سخن از اشراق عقل فعال داشته و از سعادتمندانی که به حیات ازلی می‌رسند و نور می‌گردند گفتگو کرده است.

باز در آنجا ابن طفیل را که به سال ۵۸۱ هـ ـ ۱۱۵۸ م. وفات یافته می‌بینیم که در اندلس از مذهب اشراق متأثر شده است. این انگیزه اشراق‌گرایی به وضوح از او در قصه حی بن یقظان که متأثر از حی بن یقظان ابن سینا است به چشم می‌خورد. آن قصه تمثیل و نمونه‌ای را از عقل طبیعی انسان مثال می‌آورد که نور از عالم بالا بر او می‌تابد و تدرج و پیشرفت انسان را بدون تأثیر اجتماع در کسب معرفت نمودار می‌سازد، و از ریاضتهای صوفیانه به گونه‌ای که نزد مردم مشرق پذیرفته شده و افلاطون و نو افلاطونیان آنها را توصیه می‌کنند سخن می‌راند.

← در مکه که عبدالواحد خلیفه موحدین او را برای رد بر آنچه فردریک دوم در زمینه سؤالاتی فلسفی از علماء مسلمین در نیمه قرن ۱۳ میلادی که برایش فرستاده بود فرا خواند.

۱ ـ ر. ک: طبقات‌الاطبأ تألیف ابن ابی اصیبعه و وفیات‌الاعیان و اخبارالحکماء ص ٤٠٦ و نفح‌الطیب ج ٤ ص ۲۰۱ و مونک ص ۳۸۳ که به سال ۱۱۱۸ م در اشبیلیه می‌زیست.

باب اول

فصل سوم

تحقیقی نقد آمیز از ضبط کتب سهروردی

۱ - بی‌شک پایان غم‌انگیز زندگانی سهروردی بر همه ابعاد حیات او و از جمله بر فلسفه او سایه‌ای سهمگین افکنده است. نظر به جهاتی که گرد حادثه قتلش حلقه زده‌اند، و آنچه درباره خروج شیخ شهید از دین،شائع گشت، و از طرفی خشم مردم در آن هنگام به مسائل عقلی و نبرد باآراءباطنیان بویژه پس از پایان کار دولت فاطمی در مصر و نابودی سلطه شیعه در شهرهای مشرق، اینها همه فضای فلسفی‌اش را تیره و تار ساختند. ولی مورخان[1] عصر فرصت از دست نداده مختصراً به این حادثه و پاره‌ای از کتابهای شیخ اشاراتی کرده‌اند. از کار آنان معلوم می‌شود به نسبت آنچه بتواتر از اخبار شیخ به دستشان میرسید پیش از بررسی نقدآمیز یا تحری حقیقت، تردید داشتند، زیرا بسیاری از اوقات یکی از دیگری حرف به حرف اخبار را نقل می‌کرد. ولی شاگردان سهروردی به تتبع و جستجوی اخبارش همت گماشتند، به ویژه شهرزوری صاحب تواریخ‌الحکماء که فصلی مفصل درباره سهروردی در کتابش باز کرده است حدود ٤٩ تألیف برای استاد[2] خود بر می‌شمرد.

---

۱ - در فصل پیش گفتیم که قتل سهروردی بصورتی غم‌انگیز بنابر روایت ناقلان سبب شد که پس از قتل وی را شهید بشمرند و مردم به کتابهایش رو آورند و تعلیماتش منتشر و شائع گردند.

۲ - شهرزوری در پایان شمارش تألیفات سهروردی گفته است: اینها پاره‌ای از تألیفاتی است که به دست ما رسیده و نامشان به گوش ما خورده است و ممکن است وی تألیفات دیگری داشته باشد که به دست ما نرسیده باشند.

این مطلب شهرزوری را ما نیز از نوشته‌های صاحب طبقات‌الاطباء و کشف‌الظنون و شذرات‌الذهب و البستان‌الجامع و العقدالمذهب و ابن‌خلکان و دیگران، از آنان که به وقت پرداختن به تاریخ زندگانی سهروردی بدانها اشاره کردیم بدست آورده‌ایم.

۲ ـ آنچه را این گروه نام برده‌اند همراه با بررسی خود و استمداد از فهرستهای تازهٔ آلواردت Alwardt و بروکلمان وریتر Ritter در (Der Islam) و کلود کاهن CLaude Cahen و البستان الجامع تألیف عمادالدین (بایگانی مؤسسه علمی فرانسوی در دمشق) و ماسینیون در (مجموعه منتشر نشده) و کوربن و ختک (Khattak) و اشپیس (Spies) در سه رساله راجع‌به تصوف یاد کرده‌اند، فرا آوردیم. پس از این بررسی چون شهرزوری از میان شاگردان شیخ بیشترین همبستگی را با او و کتابهایش داشته، منقولات او را محقق دانستیم و فهرست شرحهایی را که مورخان زندگانی شیخ یاد کرده‌اند، بر آن افزودیم:[1]

(۱) حکمةالاشراق:

الف ـ شرح قطب‌الدین محمدبن مسعود شیرازی.

ب ـ شرح محمدبن محمود شهرزوری به نام (حل‌الرموز و کشف‌الکنوز).

ج ـ شرح محمد شریف‌بن نظام‌الدین هروی.

د ـ شرح جرجانی بر حکمةالاشراق ـ (حاجی خلیفه چاپ فلوگل).

هـ تعلیقات بر پاره‌ای از حکمةالاشراق تألیف نجم‌الدین حاج محمود تبریزی به درخواست نصیرالدین سدید وزیر ابن‌السلطان احمد بهادرخان (Ritter).

ر ـ شرح حاج ملا هادی سبزواری.

ع ـ حاشیه صدرالدین شیرازی برهامش شرح قطب شیرازی چاپ ایران.

غ ـ کوربن Corbin سال ۱۹۵۲ در پاریس آن را منتشر ساخته است.

---

۱ ـ کتابهایی را که همه فهرستهای جدید آورده‌اند بدون اشاره‌ای ثبت کردیم اما آنهایی را که یک یا دو کتاب فهرست ذکر کرده‌اند، برابرش نام یادکننده را برده‌ایم.

(۲) ـ هیاکل‌النور: یک نسخه فارسی است و نسخه دیگر عربی[1] .

(الف) شرح غیاث‌الدین‌بن اسعد دوانی به نام شواکل‌الحور.

(ب) شرح منصوربن محمد حسینی به نام (اشراق هیاکل‌النورلکشف ظلمات شواکل‌الغرور) و این شرح را تعلیقات و مستدرکاتی است بر شرح دوانی بر الهیاکل.

(ج) شرحی است تألیف محمدبن محمود علوی.

(د) شرحی است ترکی به نام ایضاح‌الحکم تألیف اسماعیل انقراوی.

(هـ) برگزیده‌هایی است از الهیاکل‌النوریه با اضافاتی از شرح آن با پاره‌ای از گزیده‌های حکمةالاشراق تألیف حسن کردی.

۳ ـ التلویحات

(الف) شرحی است به نام التنقیحات تألیف محمدبن محمود شهرزوری. بروکلمان یادآور می‌شود که التنقیحات همان شرح ابن کمونه است و گاهی «المقاومات» خوانده می‌شود ولی این نظر عکس رأی ریتر (Ritter) است زیرا مقاومات کتابی است مستقل و مختصری است از تلویحات که کوربن آن را در مجموعه رسائل متافیزیکی منتشر ساخته است.

(ب) شرح‌التلویحات تألیف عزالدوله سعدبن منصور حسن هبةالله بن کمونه اسرائیلی.

(ج) المقاومات که سهروردی در مقدمه‌اش می‌گوید: در این نوشته مختصر که به منزله ملحقاتی است بر التلویحات هر چه نیاز به اصلاح داشته و پیشینیان از قلم انداخته‌اند و در التلویحات آوردن آن میسر نگشت در این کتاب آمده آن را کوربن به سال ۱۹٤۵ منتشر ساخته است.

---

۱ ـ این تألیف را با مقدمه و تحقیقاتی منتشر ساخته‌ایم، چاپخانه تجاریه ـ مصر سال ۱۹۵۷.

۴ ـ اللمحات فی‌الحقائق:

شرح اللمحات تألیف نظام‌الدین محمودبن فضل تودی حمدانی[1].

۵ ـ الالواح العمادیه

به عمادالدین قره ارسلان داودبن ارتق اهدأ شده است[2] و از آن نسخه‌ای به زبان فارسی در دست است.

الف ـ شرح‌الالواح به نام (الاشراق) تألیف و دودبن محمود تبریزی و آن را اسم دیگری است به نام «مصباح الارواح فی کشف حقائق الالواح» که آن را ریتر نام می‌برد، ولی نسخه‌ای که بر آن آگاهی یافتم در دارالکتب قاهره است که نام «الاشراق» به خود گرفته است.

ب ـ شرحی است فارسی بر الالواح که مؤلفش نامعلوم است.

۶ ـ المشارع و المطارحات:

کوربن بخش الهیاتش را در مجموعه «الرسائل‌المیتافیزیقیه» منتشر ساخته است و چاپی سنگی کاملی از آن یافت می‌شود و از آن شرحی در دست نیست.

۷ ـ المناجاه:

شرح المناجاة تألیف ابن‌المظفر اسفرائنی است.

۸ ـ مقامات‌الصوفیه و معانی مصطلحاتهم:

بر حسب روایت شهرزوری و بروکلمان گفتاری است صوفیانه.

۹ ـ التعریف‌للتصوف.

---

۱ ـ ما برای انتشارش اقدام کرده‌ایم.

۲ ـ این نسخه زیردست ما است و ان‌شاءالله به زودی آن را برای انتشار آماده می‌سازیم.

۱۰ ـ الاسماء الادریسیه:

در دارالکتب قاهره بر نسخه‌ای بدین نام که بر آن نام مؤلف دیده نمی‌شود، آگاهی یافته‌ام ولی کاملاً از صبغهٔ اشراق به دور است.

۱۱ ـ الاربعون اسماً:

شهرزوری و بروکلمان و آلواردت از آن نام می‌برند ولی کوربن در انتسابش به سهروردی شک می‌کند.

۱۲ ـ اصوات اجنحه جبرائیل:

کوربن در مجله آسیایی سال ۱۹۳۵ آن را منتشر ساخته است.

شرح اصوات اجنحه جبرائیل تألیف شهید علی.

۱۳ ـ پرتونامه:

به فارسی است، شهرزوری و بروکلمان و ریتر از آن نام می‌برند.

۱٤ ـ ترجمهٔ رسالةالطیر:

شهرزوری و بروکلمان و ریتر و اشپیس آن را یاد می‌کنند.

۱۵ ـ بستان‌القلوب:

به فارسی است شهرزوری و بروکلمان و ریتر از آن نام می‌برند ولی کوربن می‌گوید که این کتاب به خطا منسوب به سهروردی است.

۱٦ ـ صفیر سیمرغ:

به فارسی است، آن را کوربن در سال ۱۹۳۹ در مجله هرمس ج ۳ مجموعه سوم منتشر ساخته است.

۱۷ ـ الغربةالغربیه:

بروکلمان آن را بدین‌گونه نقل می‌کند و کوربن آن را به سال ۱۹۵۲ به گونه، قصه حی بن یقظان منتشر ساخته است.

۱۸ ـ الکلمات‌الذوقیه و النکات‌الشوقیه:

در آغاز کتاب یادآور می‌شود: «کتابی است که در آن سخنانی ذوقی و نکاتی اشراقی است و آن را به درخواست یکی از برادران با صفا نوشتم».

شرح رساله کلمات ذوقیه از آن علی‌بن مجدالدین بسطامی است.

۱۹ ـ لغات موران:

به فارسی است که کوربن آن را در مجله هرمس به سال ۱۹۳۹ منتشر ساخته است.

۲۰ ـ مؤنس العشاق:

شرح مؤنس‌العشاق تألیف شهید علی است که آن را اشپیس Spies در مجله‌الابحاث الفلسفیه ج ۲ سال ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۳ انتشار داده است.

۲۱ ـ بقایا تلخیص اشارات ابن‌سینا:

ریتر نام می‌برد و شرح اشارات است به فارسی (شهرزوری) شهرزوری متذکر می‌شود: « یکی از ناموران می‌گوید به نزدش شرحی است بر اشارات ولی من بر آن واقف نشده‌ام خداوند بصحتش اعلم است.»

دوانی در شرحش بر هیاکل‌النور از برخی عبارات سهروردی بر اشارات گلچین می‌کند.

۲۲ ـ کشف‌الغطاء لاخوان‌الصفا :

بروکلمان و شهرزوری و حاجی خلیفه.

۲۳ ـ الواردات و التقدیسات :

کتابی است در نجوم به طریقه یونانیان که بر منوال کتاب فخرالدین رازی «السرالمکتوم فی مخاطبات‌النجوم» و کتاب مجریطی «غایةالحکیم» تدوین شده است و کوربن از آن به «تقدیسات‌الشیخ‌الشهید» یاد می‌کند.

۲۴ ـ تحفةالاحباب :

حاجی خلیفه آن را ذکر می‌کند و آن مختصرالمستصفی غزالی در اصول فقه است و ممکن است همان التنقیحات فی‌الاصول باشد که شهرزوری از آن نام برده است.

مؤلفات دیگری بوی منسوب است که تنها شهرزوری از آنها نام می‌برد مثل: الرمزالمومی و المبداء والمعاد فارسی، البارقات الالهیه و النغمات السماویه، لوامع‌الانوار، کتاب‌الصبر، کتاب‌العشق.

رسائلی صوفیانه بوی منسوب است که شهرزوری می‌گوید آنها را در کودکی تألیف کرده است و آنها:

«غایةالمبتدی» و «روزی با جماعتی» به فارسی شاید روزی با جماعت صوفیان ر.ک کتابخانه ملی ایران نسخ خطی و «مکاتبات الی‌الملوک و المشایخ» و «کتب فی‌السیما» (السیمیاء). شهرزوری می‌گوید: کتابهایی در سیمیا به او منتسب است (ولی او بدان انتساب نامطمئن است)، «تسبیحات‌العقول و النفوس و العناصر» و تعدادی رسائل دیگر است که بظن غالب قسمتهایی از «الواردات و التقدیسات» می‌باشند و آنها عبارتند از:

«رسالةالتسبیحات و دعوات الکواکب» ـ دعاهایی است پراکنده،

«الدعوة‌الشمسیه»»، «الواردات الالهیه»»، «متخبرات‌الکواکب و تسبیحاتها»»، «السراج الوهاج» که شهرزوری می‌گوید: «اظهر این است که از آن او نیست.»

کتابها و رسائل دیگری است که شهرزوری و دیگران از آنها نام می‌برند ولی گاهی در انتساب آنها بوی شک می‌شود و آنها: ۱ ـ الرقیم‌القدسی: شهرزوری، کلود کاهن Claude Cahen .

۲ ـ رسالة‌المعراج: شهرزوری، حاجی خلیفه. ولی کوربن در انتسابش به سهروردی شک می‌کند.

۳ ـ رساله تفسیر آیات من کتاب الله و خبر عن رسول‌الله، شهرزوری. کلود کاهن می‌گوید: سهروردی را تفسیری است بر قرآن و چه بسا مقصودش همین رساله باشد.

٤ ـ اعتقادالحکماء: شهرزوری و ماسینیون از آن یاد می‌کنند و کوربن به سال ۱۹۵۲ آن را منتشر ساخته است.

۵ ـ رساله یزدان شناخت: که از عین‌القضاة همدانی است و انتسابش به سهروردی خطا است.

٦ ـ سکنات‌الصالحین: شهرزوری از آن نام می‌برد ولی ماسینیون از آن یاد کرده است و بر آنچه آوردیم ریتر Ritter کتب زیرین را می‌افزاید:

۱ ـ رساله مختصره: که گفتگوهایی را از: جسم، حرکات، ربوبیت، معاد، وجد، الهام شامل می‌شود.

۲ ـ مختصر فی‌الفلسفة: که منطق و طبیعت و ما بعدالطبیعه را در بر می‌گیرد.

۳ ـ قصیدهٌ ابداً تحن‌الیکم‌الارواح[1].

---

۱ ـ شهرزوری، یاقوت، ابن ابی اصیبعه.

باب اول

فصل چهارم

طبقه‌بندی کتابهای سهروردی

۱ - بررسی تطور در کاوشهای عقلانی، همواره جستجوی بذرهای نخستین و پیگیری رشد و تکامل آنها را در شکل نهائی خود ایجاب می‌کند. گاهی این بررسی متعلق به گروهی از اندیشمندان است و گاه از آن یکی از ایشان و چون بررسی طرق خارجی و تاریخی کوتاه می‌آیند، طریق تحقیق درونی را در پیش می‌گیریم. در بررسی اشراقی سهروردی بر آنیم که در مؤلفات او به جست‌وجو پردازیم. ولی آیا اندیشه سهروردی دارای وحدتی منسجم یا اورگانیک است که از آن، آراء و نظریاتی شکل گرفته تا در مجموع پابرجا و نامتغیر بدست آید؟ یا اینکه او به تحول فکری ناپایدار و متغیر تن داده است که نشانه‌هائی از آن در کتب او آشکار می‌باشد؟ بررسی مندرجات کتابهای سهروردی در ریشه‌یابی اندیشه‌اش بسیار سودمند می‌افتد. تحقیق نقدآمیز و ژرف کتابهای او ما را بر این رهنمون می‌شود که سهروردی در اندیشه‌اش به تطوری عقلانی و جازم تن نداده است. چه کتابهایش دگرگونی در اندیشه را برای ما تصویر نمی‌کنند، بلکه بیشتر مبین جایگاه ثابتی‌اند که به وجه اجمال این جایگاه ثابت حکایت از وحدت فکر می‌کند. البته در این مورد به طور قطع سخنی نمی‌گویم، بلکه آنچه بر من ظاهر است در آنها اثر تجدد حاصل از عامل خارجی که سرانجام به گوشه چشمهایی از دگرگونی و تراجع بکشد به چشم نمی‌خورد.

۲ - بهتر آن است که ما طبقه‌بندی ماسینیون[1] را چون نخستین بررسی

---

۱ - مجموعه متونی است منتشر نشده ص ۱۱۳ به بعد.

مندرجات کتب سهروردی است در نظر بگیریم. وی کتابها و رسائل او را به سه مجموعه تقسیم می‌کند:

۱ ـ مجموعه‌ای که در عهد شباب پدیدار گشته (عهد اشراقیت) که مشتمل است بر الالواح العمادیه و هیاکل‌النور و الرسائل‌الصوفیه. او در این مورد به نظریه شهرزوری که می‌گوید: سهروردی رسائل صوفیانه خود را در نوباوگی نوشته است استناد دارد.

ب ـ مجموعه دوم در روزگاری است که شیخ شیوه مشائی داشته است و اینها عبارتند از:

۱ ـ التلویحات ۲ ـ اللمحات ۳ ـ المقاومات ٤ ـ المطارحات ۵ ـ المناجاة.

ج ـ مجموعه سوم در اواخر عمرش تدوین یافته و آن عهدی است که از نوافلاطونیان و ابن‌سینا متأثر گشته است:

۱ ـ حکمةالاشراق ۲ ـ کلمةالتصوف ۳ ـ اعتقادالحکماء.

این سه مجموعه را که ماسینیون نقل کرده به سه مرحله تقسیم می‌کند:

نخستین مجموعه در عهد اشراقیت ناب.

مجموعه دوم در روزگار مشائیت.

مجموعه سوم در عهدی است که سهروردی تحت‌تأثیر ابن‌سینا و نوافلاطونیان بوده است.

بدین معنی که ماسینیون برای مراحل سه‌گانه در ذهن سهروردی جدائی و انفکاک قائل است.

نخستین مرحله اشراقیت ناب است و از آن پس مشائیت و سرانجام «نوافلاطونی ابن‌سینایی است».

بر این طبقه‌بندی از دو جهت اعتراض است: نخست‌اینکه اندیشه سهروردی همچنانکه از کتابهایش آشکار است بر این جدایی یا ترتیب تدریجی دلالت ندارد، بلکه حاکی از وحدتی است که این کتابها از آن منتج‌اند نه اینکه حلقاتی تصاعدی و زنجیره‌ای باشند.

دوم چگونه ممکن است میان مشائیت و نوافلاطونی و ابن‌سینایی در آن هنگام فرق نهاد زیرا مسلمانان ارسطورااز طریق نوافلاطونیان شناخته‌اند، بنابراین مشائیت اسلامی، ارسطویی سره نیست، و مذهب مشائی ابن‌سینا براساس مذهب نوافلاطونی استوار است. آیا ما می‌توانیم تسلیم گفته ماسینیون شده بگوییم الالواح‌العمادیه در عهد شباب سهروردی نوشته شده است در صورتی که آن کتاب به عمادالدین قلج‌ارسلان امیر خربوط که به سال ـ ۵۸۱ هـ ولایت یافت، اهداء شده است و این فترت یعنی از ۵۸۱ تا ۵۸۷ همانست که سهروردی در خلالش از تألیف حکمةالاشراق فراغت یافت و آن زمانی است که ماسینیون مرحله سومش می‌خواند، علاوه بر این در الالواح‌العمادیه اشاراتی روشن به حکمةالاشراق دیده می‌شود [1]. اما در مورد هیاکل‌النور چون در هیکل ششم و هفتم آن شرح و بسطی از افکار اساسی حکمةالاشراق دیده می‌شود لذا نمی‌توان بین این دو کتاب ـ همچنانکه ماسینیون می‌گوید انفکاکی کامل قائل شد. اما رسائل صوفیانه‌اش در قالبی خرافی یا رمزگونه تدوین شده‌اند که به منزلهٔ زمینه‌سازی و دعوتی است برای ورود در سلک اشراق مثل: الغربة الغربیه، و مونس‌العشاق. اندیشه‌هایی که این رسائل شامل‌اند حتماً به آنچه حکمةالاشراق از اصول و مبانی اشراق فرا دارد، اشاره دارند. از این رو نمی‌توان آنها را سابق بر زمان تألیف حکمةالاشراق دانست و فاصلهٔ بین آنها و حکمةالاشراق را در عهدی مشائی صرف بشمار آورد. این است که کتابهای سهروردی تاریخی قانع کننده نسبت به دگرگونی روحی او نمی‌نمایانند، از این رو در دوره فترت نوباوگیش که ادله و حجت‌هایی مشائی به کار برده دفاعی بشمار نمی‌آید. اگربگوییم در آن هنگام فقط تحت‌تأثیر مشائیت‌بوده ـ بلکه ممکن است برای مناقشه و گفتگو با همگنانش و برای دفاع از نظراتش در اصفهان و مراغه بوده است. ما می‌بینیم سهروردی در همه کتابهای خود به حکمةالاشراق ـ که زمان فراغت از تألیفش در ۳۳ سالگی بوده ـ اشاره می‌کند، و المطارحات را وقتی به پایان می‌برد که نزدیک به سی سال داشته است.

---

۱ ـ ر.ک: ص ۷ از مقدمه کورین بر رسائل متافیزیکی.

اما کتابهای دیگر او که در کنار اینها اشاره به مذهب فلسفیش دارند، التلویحات و المقاومات و الهیاکل می‌باشند، و اندیشه‌های اصلی وی را که حکمة‌الاشراق بدانها اشاره دارد، در بر می‌گیرند از این رو برای کاوشگر ناممکن است که هرگونه اثری از تطور و دگرگونی روشن و آشکار روحی ویرا در کتابهای او حس کند بلکه ترتیب کتابهایش بجز رسائل شکل واحدی بخود می‌گیرند و در آنها بخشهای سنتی و تقلیدی سه‌گانه منطق و طبیعیات و الهیات وجود دارند.

قطب‌الدین شیرازی و طبقه‌بندی ماسینیون:

آشکار است که ماسینیون سخت از آراء قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة‌الاشراق متأثر گشته است وی بر آن است که رسائل صوفیانه سهروردی در عهد نوباوگی او نوشته شده‌اند و قبلاً بیان داشتیم که این رسائل براساسی متافیزیکی استوارند و به طور مفصل در حکمة‌الاشراق آمده‌اند. نیز ماسینیون با قطب‌الدین هم داستان است که مؤلف پیش از پایان حکمة‌الاشراق به نوشتن اللمحات و التلویحات آغازیده است، زیرا وی در التلویحات مثلاً اشاره دارد به اینکه آنچه در اینجا می‌آورد به تفصیل در حکمة‌الاشراق که حکمتی شگرف را فرا خود دارد، یافته می‌شود.

اما المطارحات در بسیاری موارد به حکمة‌الاشراق اشاره می‌کند، بلکه از موضوعات حکمة‌الاشراق به ویژه به وقت گفتگو از مثل عقلیه و انواع ثابته[1] ، سخن می‌راند.

حقیقت این است که شارحانی همانند شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی اهتمام زیادی به تحقیق تاریخی در متون سهروردی مبذول نداشته‌اند.

۳ ـ طبقه‌بندی کوربن[1]:

کوربن بر آن شده است که طبقه‌بندیی را پی نهد که به مذهبی همگون و واحد اشاره نماید از این رو کتابها را به گونهٔ زیرین طبقه‌بندی کرده است:

---

۱ ـ مقدمه رسائل متافیزیکی.

الف ـ تألیفات بزرگتر که چهاراند و مجموعاً وحدتی را تشکیل می‌دهند و از مذهبی اشراقی تعبیر می‌آورند و آنها التلویحات و المقاومات و المطارحات و حکمة‌الاشراق می‌باشند.

ب ـ تألیفات کوچکتر که هر کدام مکمل دیگری است و از مجموعه اندیشه‌های نزدیک به هم که نتیجهٔ واحدی را هدف دارند تعبیر می‌آورند و پایه‌های مذهبی آنها را در چهار کتاب نخستین می‌توان یافت و آنها عبارتند از: الالواح‌العمادیه، بستان‌القلوب، هیاکل‌النور، اعتقادالحکماء، کلمة‌التصوف، کشف‌الغطاء، اللمحات.

ج ـ ممکن است همه رسائل را چه عربی و چه غیر آن در یک حد به شمار آورد و آن تعبیری است رمزی از مذهب اشراق که راه سالکان را هموار می‌سازد، مثل عقل سرخ، و آواز پرجبرئیل و الغربة الغربیه و الکلمة‌الذوقیه و لغات موران و مؤنس‌العشاق و حالة‌الطفوله و رسالة عن جماعة‌الصوفیه که فارسی است و رسالة‌الطیر و صفیر سیمرغ.

د ـ سرانجام کتاب الواردات و التقدیسات یا تقدیسات‌الشیخ الشهید و آن عبارت از تسبیحات یا دعاهایی است هفتگی که با اندیشه اشراقی هم‌آهنگ‌اند و سالک را در طی طریق تدریجی روحی مددکاراند، و کوربن برای آن (الواردات...) منزلتی ویژه قائل است و از این طبقه‌بندی می‌خواهد به دو هدف برسد:

نخست این که کتابهای چهارگانه نخستین رویهمرفته حکایت از مذهب اشراقی دارند.

دوم آئین نگارش کتابهای چهارگانه را آشکار و روشن سازد.

اولاً سهروردی در المطارحات یادآور می‌شود که خواندن التلویحات پیش از المطارحات لازم می‌نماید و میانه آن دو المقاومات که مختصر است جای دارد، پس از این سه، حکمة‌الاشراق است.

اما مؤلفات کوچکتر بر اصول و پایه‌های کتب چهارگانه بزرگتر استوارند و بعضی از قواعد اساسی وارد در آنها را تفسیر می‌کنند.

ثانیاً هر گاه کتابهای سه‌گانه نخستین را به جز حکمة‌الاشراق به دست گیریم

می‌بینیم که منطق و طبیعیات در هر کدام از آنها با یکدیگر آمیخته‌اند. بنابراین هر دو (مؤلفات کوچکتر و بزرگتر) مشکلات همانندی‌را عرضه‌می‌دارند، ولی در حقیقت این تشابه کامل نیست بلکه گاهی از لحاظ اطاله و ایجاز و از حیث سبک و بیان با یکدیگر متفاوت ولی در موضوع و رأی متحد ند.

اما حکمة‌الاشراق فراورده‌ایست از آنچه در این کتابها وارد شده و نوشته‌ای است کامل از مذهب اشراقی در شکل پخته و رسایش.

طبقه‌بندی کوربن به تحقق بخشیدن وحدت همگون اندیشه شیخ نزدیکتر است، از این رو وی (کوربن) از هر گونه توجیه و تفسیر تاریخی کتابهای سهروردی دوری می‌جوید.

از متون سهروردی بر می‌آید که او آغاز به نوشتن حکمة‌الاشراق، کرد، ولی سفرهای متعددش از اتمام آن مانع شدند. از این رو به نوشتن دیگر کتابهایش مثل اللمحات و التلویحات و المقاومات و المطارحات و الهیاکل پرداخت، ولی در دوره فترت به طور کلی از نوشتن حکمة‌الاشراق باز نماند. بنابراین ممکن است گفته شود وی درباره مذهب خود و تحقق آن پیش از نوشتن حکمة‌الاشراق اندیشیده است اما در نوشتن دیگر کتابهایش به طور کامل در مقام بیان مذهب فلسفیش نبوده، بلکه می‌خواسته در این رسائل کوچک تعلیمی (صوفیانه و فلسفی) پاره‌ای از جنبه‌های مذهب اشراقی خود را برای ارضاء و میل و رغبت مریدان و خواستاران عرضه دارد.

اما اتمام حکمة‌الاشراق را برای تنقیح و تهذیب بیشتر او به تأخیر می‌انداخت که اثرش در ایجاز زیاد با عمق عبارات ظاهر گشته است به عکس المطارحات که آن را بی‌تکلف و آزاد نگاشته است و بدان دلیل است که به خواندن دیگر کتابهایش قبل از حکمة‌الاشراق اشاره کرده، زیرا آنها (بجز حکمة‌الاشراق) به طور مبسوط جنبه‌های مختلف فلسفه‌اش را متعرض می‌شوند، ولی حکمة‌الاشراق کاری است کامل که همهٔ جنبه‌ها را در بر می‌گیرد. بنابراین نمی‌توانیم تسلیم نظر کوربن شویم به اینکه همان چهار کتاب، مذهب اشراقی سهروردی را که جنبه‌های گوناگون فلسفه‌اش در آنها پراکنده است، مجسم می‌سازند.

واقع این است که پژوهش در حکمه‌الاشراق به تنهایی به ما فکر کاملی از مذهب فلسفی سهروردی را ارزانی می‌دارد، ولی کتابهای دیگر او بیشتر به تشریح و تفصیلهایی می‌مانند که از آنچه حکمة‌الاشراق به طور اختصار آورده دفاع و روشنگری می‌کنند، و نیز میان مذهب او و دیگر مذاهب همچنانکه در المطارحات و التلویحات است تقارن به وجود می‌آورند مثلاً در التلویحات درباره اینکه سهروردی ارسطو را به خواب[1] می‌بیند، حمله‌ایست شدید بر مشائیان اسلامی و یاری و مددی است به با یزید بسطامی و حلاج و جنید، زیرا ایشان راه حکمت ذوقی را پیموده‌اند نه بحثی و استدلالی را، و در المطارحات و همینطور در اللمحات آراء پیشینیان را می‌آورد و بنا بر طریقه اشراقی خود آنان را تخطئه می‌کند.

اما در الهیاکل وی بعضی اندیشه‌های اساسی مذهب خویش را بدون مناقشه و مقایسه به طور مبسوط عرضه می‌دارد بنابراین در نظر گرفتن یک طبقه‌بندی منظم و منسجم از کتابهای سهروردی به عقیده من از دقت علمی به دور است. در این صورت لازم است اندیشه طبقه‌بندی کتابهایش را بر این مقیاس به یک سو نهیم و ترتیب تعلیمی را که سهروردی خود بدان اشاره می‌کند در پیش گیریم، زیرا او مثلاً به خواندن التلویحات پیش از المطارحات و حکمة‌الاشراق اشاره می‌کند...

این چیزی است که سهروردی خود در نوشتن کتب یاد شده در نظرمی‌گیرد: خواندنها به ریاضت و مجاهده می‌انجامد، و رسائل صوفیانه در این مرحله سودمندِاند. آنگاه قیم به تو اجازه کشف و اشراق با خواندن حکمة‌الاشراق را می‌دهد و حقائق بر تو آشکار خواهد شد و راه بینندگان انوار قاهره و بهره‌گیری از درخششهای الهی را خواهی پیمود، و این کتاب یعنی المطارحات بهتر است پیش از حکمة‌الاشراق و پس از تحقیق مختصری که به التلویحات موسوم است خوانده شود، و چون کاوشگر این شیوه را استوار داشت باید به فرمان قیم[2] به ریاضتهای نورافشان به کشف و شهود

---

۱ ـ ر.ک: التلویحات، تألیف سهروردی، نسخه عکسی از نسخه خطی برلین، العلم‌الثالث، المورد‌الثالث: «حکایه و منام» ر.ک: انتشار کورین فقره. ۵ ص. ۷

۲ ـ شیخ یا مرشد که سهروردی در جایهای دیگر او را قائم به کتاب می‌خواند.

بیاغازد تا پاره‌ای از اصول و مبادی اشراق را ببیند سپس پایه‌ها و مبانی امور برایش کامل شود... گام نخستین در آغازیدن حکمت، بر کندن لباس دنیاداری است و قدم میانه مشاهده انوار الهی است و پایانش را نهایتی نیست[1] .

---

۱ ـ ر.ک: مقدمه المطارحات ص. ۱۹٤ به بعد.

باب دوم

مکتب اشراق

بررسی نقدآمیز مآخذ و مبانی

باب دوم

فصل اول

مفهوم اشراق

۱ ـ جرجانی در التعریفات می‌گوید: اشراقیان گروهی‌اند که رئیس آنان افلاطون است، و این نظر با عقیده سهروردی سازگار است، زیرا در مقدمه حکمة‌الاشراق نسبت به افلاطون می‌گوید: پیشوا و رئیس ما افلاطون است. در کتاب «بستان‌المذاهب» مؤلف از اشراقیان ایرانی به گونه‌ای که افلاطون[۱] ایران‌اند سخن می‌راند. تا چه حد درباره اشراق می‌توان گفت مذهبی افلاطونی است و بعدها متأثر از دین زردشتی شده؟

سهروردی خود کلمه اشراق را بکار می‌برد تا حکیمان[۲] اشراقی پیرو خویش را وصف کند. این اشراقیان کدام‌اند؟ و شناخت اشراقی را چگونه تفسیر و تعریف کنیم؟ یا به معنی دقیقتر معانی و مفاهیمی که کلمه اشراق آنها را در بر می‌گیرد کدام‌اند؟ و آیا می‌توانیم بر این اساس مذهبی روشن برپا داریم؟ و سرانجام آیا می‌توانیم میان اشراق و آنچه به نام حکمة‌المشرقیه نزد بوعلی خوانده می‌شود امتیازی قائل شویم؟ سهروردی خود به این سؤال اخیر پاسخی قاطع می‌دهد و می‌گوید[۳] : از این رو شیخ ابوعلی‌سینا در برگ نوشته‌هایی پراکنده و نامنظم که به مشرقیان نسبت

---

۱ ـ ر.ک: المطارحات، فقره ۱۴۱

۲ ـ ر.ک: مقدمه کورین در رسائل متافیزیکی.

۳ ـ ر.ک: المطارحات، المشرع‌الثانی. ص ۱۹۵ بنابراین عبارت ملاحظه می‌شود که مشرقی را مرادف اشراقی ذکر می‌کند.

داده تصریح می‌کند که بسائط، تعریف رسمی دارند نه حدی، و این نوشته‌ها را هر چند به مشرق نسبت داده ولی عیناً از قواعد مشائیان و حکمت عامه‌اند ولی چه بسا عبارت را تغییر داده، یا در بعض فروع تصرفی ناچیز کرده که این تصرفات اولاً چندان مغایر با دیگر کتابهایش نیست و ثانیاً با آنها اصلی مشرقی که در عهد علمای خسروانی مقرر بود، برپا نمی‌شود و مشکل عظیم همین است. ما در این کتاب تنها بر آنیم که طریقه‌ها و شاخه‌های مذهب مشائی یعنی حکمت کلی اهل بحث را کامل کرده بپیراییم هر چند گاهی در آن نکته‌های بحثی ارزنده‌ای دیده می‌شود.

مشکل عظیم مذکور پیشین در کتاب ما که مشتمل بر اصولی است ارزنده و حکمت اشراق خوانده می‌شود رمزگونه طرح شده است.

۲ ـ گاهی شارحان مذهب با امواج حقیقی اجتماعی هم‌زمان یا با انگیزه‌های تاریخی یا مذهبی پیوند دارند، به جز قطب‌الدین شیرازی که آنچه را سهروردی در کتابهای خود یاد کرده می‌آورد بدون اینکه علیه نقش شیخ قیام کند یا باطناً تصریحات و نص‌های او را به نقد گیرد. قطب‌الدین شیرازی در مقدمه حکمة‌الاشراق می‌گوید: «آن حکمتی است مبتنی بر اشراق یعنی کشف یا حکمت شرقیانی که اهل فارس‌اند که بازگشتن به نخستین است زیرا حکمت اینان کشفی و ذوقی است و از این رو به اشراق نسبت یافته‌اند، اشراقی که ظهور و درخشش و فیضان انوار عقلیه بر سبیل اشراق بر نفوس است به وقت تجرد آنها، و اعتقاد پارسیان و یونانیان باستان در حکمت بر ذوق و کشف است به جز ارسطو و ارسطوئیان که فقط بر بحث و برهان تکیه[1] دارند».

این نص الهامی است که به این مطلب اشاره دارد:

۱ ـ اشراق منشاء حکمت اشراق است و آن متضمن ظهور موجود یعنی «تأسیس» وجود موجود است و این ظهور همان ادراک عملی نفس مستعد برای کشف است.

---

۱ ـ مقدمه شرح حکمة‌الاشراق، تألیف قطب‌الدین شیرازی، چاپ تهران.

۲ ـ در این مورد میان لفظ اشراقی و مشرقی ترادف و همسانی است و ممکن است از اشراق حکمت مشرقیان را فهمید یعنی شرقیانی که از لحاظ جغرافیایی در شرق سکونت دارند و مقصود از آن سرزمین فارس است.

۳ ـ ممکن است مفهوم اول و دوم را به یکدیگر منضم ساخت و گفت: فلسفه حکماء مشرقی فارس بر کشف یا مشاهده مبتنی است یعنی ظهور انوار عقلیه برای نفس بعد از تجردش و بر این اساس فلسفه اشراق در برابر فلسفه مشاء قرار می‌گیرد. از اینجا است که دومی (فلسفه مشاء) بر بحث و حجتهای عقلی و منطقی تکیه می‌کند و اولی (فلسفه اشراق) بر کشف و ذوق صوفیانه. او (قطب‌الدین شیرازی) می‌گوید: نظریه اشراقیان بی‌افاضات نوری انجام می‌پذیرد یعنی درخشش‌های عقلی که مبنای اصول و مبانی صحیح قواعد اشراق‌اند و بر تعلیمات[1] فارسیان باستان به اضافه حکمت یونان (جز ارسطو که پیشوای پیروان حکمت بحثی است) و حکمت بابل و هند و مصر قدیم استوار است.

٤ ـ سهروردی دو لفظ شرق و غرب را در بسیاری موارد به معنی مجازی به کار می‌برد. وی در التلویحات می‌گوید شرق اکبر و آن عالم عقول و شرق اصغر که عالم نفوس[2] است، سپس به مغرب نفس یعنی اتصال آن به ماده اشاره می‌کند و می‌افزاید که نفس در طریق استشراق از عالمی به عالمی دیگر انتقال می‌یابد تا به موت اکبر از عالم ماده برسد و در این مرحله نفس به جبرئیل پدر نفوس انسانی می‌رسد که مزدکیان (بهمنش) می‌خوانند و نام بهمن و مانی در عبارات سهروردی تکرار می‌شود. این اشارات در کتابهایی که مذهب مشاء را در آنها خلاصه می‌کند مثل التلویحات و المطارحات آغاز بنای مذهب اشراق را اعلام می‌دارند.

در فقره ۵۵ از التلویحات سهروردی خوابی را که در آن ارسطو را می‌بیند یاد می‌کند و این خواب تعبیری است از حالتی میان خواب و بیداری و مناقشه بین سهروردی و ارسطو در عالمی متوسط بین عالم عقول و عالم حس که عالم خیال است

---

۱ ـ مقدمه شرح حکمه‌الاشراق، تألیف قطب‌الدین شیرازی، چاپ تهران.

۲ ـ التلویحات فقره ۸۵.

یعنی عالم (مثل معلق) را در بر می‌گیرد و این‌عالم را نقشی است مهم در مذهب اشراق. بذرهای اشراق در فقره ۸۹ التلویحات و فصل اول از مشرع هفتم از الهیات المطارحات به ویژه در فقرات ۲۰۸ تا ۲۱۱ به طور مستمر و تدریجی بروز می‌یابند و این عبارات خطوط اولیه شناخت اشراقی را ترسیم می‌کنند، و مؤلف به تدریج مبادی و اصول اشراق را بعد از مناقشه با اصول مشاء عرضه می‌دارد. از این رو در نوشته‌های سهروردی نقدی پیگیر نسبت به قواعد مشاء و تعریضی بر ابن‌سینا می‌یابیم. در «الموردالثالث» از الهیات‌التلویحات جایی که سهروردی متعرض مسئلهٔ علم حضوری و علم حصولی می‌شود، مناقشه را با دیدگاه ابن‌سینا در مورد معرفت و اتحاد (فقره ٥٤ التلویحات) می‌آغازد، وی آنچه را ابن‌سینا درباره شناخت از طریق اتصال (با عقل فعال) آورده می‌پذیرد ولی اتحاد را به طور قطع به یک سو می‌نهد و یادآور می‌شود که ابن‌سینا اندیشهٔ اتصال را در الاشارات از فور فوریوس نقل کرده است.

هر گاه دو فقره ۵۵ و ۸۹ التلویحات را به هم پیوستیم در می‌یابیم که هر دو از پایگاهی آغازین و اساسی برای اشراق در رویارویی با مشاء تعبیر می‌کنند. فقره ۵۵ همانطور که گفتیم به خواب دیدن ارسطو را اشاره دارد و می‌بینیم سهروردی ارسطو را با مبانی اشراقی مورد بازجویی قرار می‌دهد، یعنی بر آن است که دعاوی مشائیان را از زبان رئیس آنان به نقد گیرد و بگوید که چگونه او از رأیش بعد از مشاهدهٔ عالم انوار عقلی باز می‌گردد و به افلاطون ثناء و درود می‌فرستد با اینکه او به نظریهٔ مثل حمله کرده است. خلاصه تحولی اساسی را در رخ برتافتن از مشاء و رو آوردن به اشراق که مبتنی بر ذوق و کشف است، در می‌یابیم، بدین بیان که سهروردی برای ارسطو شروع به ذکر اسامی حکماء اسلامی عصر خود که پیرو حکمت بحثی مشایی‌اند کرده ولی ارسطو وقعی بدان اسامی ننهاده بلکه بر صوفیان بی‌آلایشی همچون بسطامی و حلاج و ذوالنون درود فرستاده است.

این عبارات اشاره به نوعی از علم دارد که از طریق تجرید و اکتساب یا ارتسام صورت موضوع در ذهن حاصل نمی‌شود بلکه آن علمی زائد بر ذات عالم نیست و کشفی است که در آن موضوع علم و عالم متحداند زیرا ذات عالم از سنخ موضوع

است بنابراین ذات نور است و شعور بدان نور، آن گاه موضوع شناخت که انوار عقلی‌اند. در این صورت شناخت بر تجرید صورتها استوار نیست همچنانکه مشائیان مقرر می‌دارند، بلکه به گفتهٔ اشراقیان شناختی است قائم بر حدس که ذات عالم را به جواهر نورانی چه در سیر صعودی و چه نزولی مربوط می‌سازد و آن را علم حضوری اتصالی شهودی[1] می‌خوانند. چون موضوع علم معروض نظر عالم قرار گیرد، این عروض پرده حجاب را از ذهن بر می‌گیرد و برای نفس اشراقی حضوری بر دیده شده (موضوع علم. م) حاصل می‌شود و نفس با حضور موضوع به نزدش آن را می‌بیند نه از طریق صدور صورتی از موضوع و ارتسامش در ذهن.

تفسیر این حضور این است که چون جوانب نفس با اشراق روشن گردید نفس موضوع حاضر را درک می‌کند و به تفسیری رساتر نفس، همان است که وجودش موضوع را تحقق می‌بخشد و هر گاه هر دو کار را یعنی کار اشراق نفس را برای ادراک موضوع و کار اشراق نفس را بر موضوع برای تأسیس موضوع ارتباط دهیم در می‌یابیم که هر دو یک عمل‌اند نه دو کاری که با یکدیگر پیوند یافته‌اند، از این رو اشراق ادراکی عملی و وجودی است که در یک وقت تحقق پذیرفته است.

ما این مطلب را در اثناء بحث از نظریهٔ رؤیا نزد سهروردی و وجوه شباهت بین آن و نظریهٔ غیرمادی بارکلی که هستی را بر پایه‌ای اندیشه‌ای پی‌ریخته است، بیان خواهیم داشت.

به اصل بحث بازگشته می‌گوییم این قدرت بر حاضر ساختن موضوع یا جعل حضورش تنها به نفس در حالت مفارقت از بدن و تجردش از علائق آن اختصاص دارد بدین بیان که حضور نفس برای خودش و حضور قوه‌های نفسانی برای نفس و حضور آنچه برای قوایش تحقق می‌پذیرد همگی به قدرت تسلط نفس است بر تن. زیرا حضور به قدرت تسلط است و ادراک به قدر حضور است و همین ادراک بر حسب درجهٔ تسلط

---

۱ ـ علم حضوری، حصول علم به شئ است بی‌واسطه و بدون حصول صورت آن در ذهن مثل علم زید به خودش کتاب‌التعریفات تألیف جرجانی ص ٦٧، قاهره.

نفس بر قوای تن یا تسلط تن بر قوای نفس دارای مراتب و درجاتی است از انوار مشرقه تا ظلمات غاسقه.

ادراک بـه هنگامی که موضوعش نورالانوار باشد به اعلی درجه بالا می‌رود و این نورالانوار مفارقی است بر قله وجود بلکه از هر مفارقی برتر است، و حضورش برای نفس نتیجه غلبه و تسلط مطلق آن است بر نفس و خواهیم دید که قهر و محبت دو رشته‌ای هستند که همه انوار را با هم مرتبط می‌سازند.

نخستین علاقه‌ها در عالم وجود علاقه و ارتباط میان نورالانوار و صادر اول است، زیرا همین صادر اول است که هستی بخش همه موجودات است، این صادر از نورالانوار فائض است همچنانکه چراغی از چراغ دیگر روشن می‌شود بی‌آنکه از چراغ نخستین چیزی بکاهد. صادر اول همان است که از آن دیگر موجودات در نظام پیوندی خود براساس علاقه عاشق و معشوقی یا قهر و محبت که بدان اشاره کردیم، صادر می گردند.

باب دوم

فصل دوم

میراث شرق

۱ ـ سهروردی چگونه از میراث شرق متأثر گشته است؟ یا به طور خاص از میراث ایرانی چه بهره‌ای گرفته است؟ او در کتابهایش مدعی است که مذهبش سبب احیاء آراء حکمای ایران باستان است. دین ایران قدیم در مذهب زردشت و دیگر مذاهبی که گرد آن برپا شدند، نمودار می‌شود. دین زردشت در این خلاصه می‌شود که برای یک حقیقت کلی یعنی الوهیت دو مظهر است و این دو مظهر مجموعه‌ای از ارواح پاک (اهورمزدا) و ارواح پلید (اهریمن) می‌باشد. بتعبیری دیگر وجود را دو مبدأ است: یکی خیر و دیگری مبدأ شر و این دو مبدأ با یکدیگر در ستیزند و پیروزی نهایی از آن مبدأ خیر است، هر چند گفته شده که این نبرد (خیر و شر) وحدت ذات الهی را تضعیف می‌کند. و از لحاظ فلسفی، مذهب دوگانه‌پرستی می‌شود، ولی لااقل از جنبهٔ دینی تعبیری از وحدت می‌باشد. از این پایگاه زردشت، فرقه‌ها و طوائفی چند پا گرفته به تفسیر حقیقت دو مبدأ پرداختند. برخی از ایشان دو مبدأ را به جای خیر و شر نور و ظلمت معنی کردند. بعضی دیگر دو مبدأ را کاملاً مستقل دانسته دوگانگی استواری از ناحیه دینی و فلسفی برای آنها قائل شدند و عالم حس را ساخته خدای ظلمت شمردند مثل مانویان و مزدکیان. بنابراین باید از این جهان رها گشت زیرا شر است و گروهی سوم به تفسیر ظلمت پرداخته و گفته‌اند آن شکی است که در ذات مبدأ اولی (نور) برپا شده است.

زردشتیان تعلیماتی ویژه دارند که در اوستا آمده و به گفتهٔ ابن ندیم به زبان یونانی و عربی ترجمه شده و به تازگی‌دار مستتر Darmesteter نیز آنها را به آلمانی ترجمه کرده است. می‌گویند اندیشهٔ ایرانی به هنگام پیروزی اسکندر بزرگ بر دارا پادشاه ایران، به یونان منتقل گردید. شهرزوری می‌گوید: گفته‌اند اصل منطق و حکمت که ارسطو آنها را مهذب و منظم گردانید از مخازن کتب ایران بوقت پیروزی اسکندر بر دارا و کشور ایران گرفته شده‌اند و ارسطو فقط با استفاده از کتابهای ایشان (ایرانیان) آن توانایی را یافت. این امر بر کسانی که تا حدی از دانشهای ارزنده و حکمتهای والای ایران و ارجمندی[1] آن آگاهند، پوشیده و مشکوک نمی‌باشد. ولی این رأی را سندی حقیقی از لحاظ تاریخی و فکری در دست نیست، و در این باره نظری دیگر است که می‌گوید: افلوطین خود با لشکریان روم به ایران سفر کرد و در آنجا از اندیشه ایرانی تأثیر برداشت. ولی نویسنده شرح حالش فورفوریوس[2] این واقعه را تأیید نمی‌کند زیرا وی یادآور می‌شود افلوطین به لشکر گردیانوس که رو به ایران داشت پیوست ولی این لشکر در عراق شکست خورد و افلوطین بی‌درنگ گریخت و به انطاکیه پناه برد. رأیی سوم در دست است و آن مهاجرت فیلسوفان از آتن است پس از آنکه ژوستینین حوزهٔ درس فلسفه را در آنجا تعطیل کرد و استقبال پادشاه ایران از ایشان و جای دادن آنان در منطقه قدیم جندیشاپور. بدین طریق اینان در فکر ایرانیان اثر نهادند و خود نیز از آنان متأثر گشتند، و سریانیان که در رها و حران که بدانها نزدیک بودند از ایشان نقل کردند و بدین ترتیب اندیشه ایرانی در میان میراثهای دینی و فلسفی شرق موج گسترد و همه یا پاره‌ای از این میراث به دانشوران اسلامی انتقال یافت که آن را به بحث و فحص گذاشتند و مذاهب مختلف اسلامی از آن بحث و فحص پدیدار گشتند.

در این مورد مقصود ما بیان پیوند مستقیم میراث فرهنگی ایرانی با محیط عقلی

---

۱ ـ ر. ک: تاریخ‌الحکماء تألیف شهرزوری، خطی به شماره ۹۹۰، راغب ورقه ۱۱۷.

۲ ـ ر. ک: تاریخ زندگانی افلوطین به قلم فورفوریوس، ص ۳ فقره ۳ ترجمه امیل بریه، التاسوعات. چاپ پاریس ۱۹۲۴.

اسلامی است چون پس از این که اسلام ایران را فتح کرد تازیان علاقه‌ای وافر به نقل افکار و نظامهای حکومتی و سیاسی ایرانی پیدا کردند. بدین ترتیب غالب از مغلوب متأثر گردید، زیرا تازیان را تمدنی بسان تمدن ایرانیان نبود، پس به فراگیری از ایشان پرداختند.

یکی از ناقلان (فرهنگ ایرانی. م) عبدالله مقفع است که کلیله و دمنه را به عربی برگردانید و رازی (ابوبکر محمدبن زکریای طبیب) متوفی به سال ۲۲۰ هـ معروف به این است که از ناقلان فرهنگ ایران باستان است. ابن حزم گفته است: «در نقض این گفتار کتابی را اختصاص دادیم که آن را در نقض گفتار محمدبن زکریای رازی طبیب در کتابش موسوم به علم‌الهی، فرا آوردیم»[1] بیرونی دربارهٔ او گفته است: من کتاب او را در علم الهی مطالعه کردم و آن به کتابهای مانی به ویژه به کتابی از او موسوم به سفرالاسرار آشکارا اشاره دارد. کتب تراجم یا شرح حال بر آگاهی رازی از کتابهای مانویان گواهی می‌دهند، ابن‌الندیم می‌گوید: وی را کتابی است گرانبها که حاوی مناظراتی است میان او و سیسن مانوی، و بیرونی می‌گوید: او را کتابی است در رد بر سیسن ثنوی.[2]

صاعد اندلسی در طبقات‌الامم می‌گوید: رازی در کتاب علم الهی و طب روحانی و دیگر کتابهایش بـه ارسطـو حمله کرده است به گونه‌ای که دال بر آن است که وی مذهب ثنویت شرک‌آمیز رامستحسن شمرده است.[3]

مسعودی صاحب‌التنبیه و الاشراف دربارهٔ رازی می‌گوید: «شرح همه آن و هر چه را از معجزات و دلائل و علامات ذکر کرده‌اند، آورده‌ایم و عقیدهٔ آنان را در مورد پنج قدیم یاد کرده‌ایم که عبارتند از: اورمزد که خدای عز و جل است و اهریمن که شیطان شریروگاه که زمان، و جای که مکان وهوم که طینت و خمیره است و صحبتهایشان را در این باره و علت تعظیم آنان به ماه و خورشید و نورهای دیگر و فرق

---

۱ ـ الفصل تألیف ابن حزم ج ۱ ص ۳۴.

۲ ـ مقالات‌الرازی، تحقیق پول کراوس ص ۱۸۶.

۳ ـ مقالات‌الرازی، تحقیق پول کراوس ص ۱۸۱.

میان آتش و نور را بیان داشته‌ایم»[۱]

در این زمینه جز رازی بسیاری از شرح حالها و شرح حال‌نویسان مثل ابن حزم و شهرستانی و ابن‌الندیم‌وبیرونی و یعقوبی را در اختیار داریم، و کتابی از آن محمودبن اسحق در دسترس است که فلوگل آن را منتشر ساخته و در آن گزیده‌هایی از مانویت می‌یابیم. مسعودی به تنسر Tansar ـ کاهن اردشیر و مؤسس معبد مانوی در امپراطوری ساسانی قرن سوم میلادی که افلاطونی مذهب بوده است اشاره کرده می‌گوید: این کاهن را رساله‌ایست که از وضع زندگانی و مجاهداتش گفتگو می‌کند و تا حد زیادی همانند اشاراتی است که سهروردی به حیات روحی و ریاضتها و مجاهدتهای صوفیانه خود دارد.[۲]

در کنار کتب شرح حال‌نویسان، بسیاری از اندیشمندان را مثل ابن‌سینا و سهروردی که نژادی ایرانی دارند می‌یابیم که زبان و ادبیات فارسی را می‌دانستند و می‌توانستند کتاب‌های‌فارسی‌را که در میان اکثر دانشوران پخش بودند مطالعه کنند و از جمله آن رسائل فارسی ابن‌سینا و سهروردی است ویژگی سهروردی این است که با دربار سلجوقیان در آغاز کار فلسفیش ارتباط داشت و قونیه در آن وقت مرکز این دربار و نقطه پیوند جهان باستان ایرانی و یونانی و دو عالم اسلامی و مسیحی بود. و می‌گویند که سهروردی مکتب اشراق را در دربار آل سلجوق پی‌نهاد و این امر تأثرش را از فکر ایرانی در این منطقه تأیید می‌کند به ویژه چون همان محیطی است که در آن نظامی شاعر صوفی ایرانی پرورش یافت و همچنین جلال‌الدین رومی ایرانی که فرقه‌ای صوفی به نام او تا به امروز وجود دارد.[۳]

۲ ـ اما چگونه سهروردی از فکر ایران باستان تأثیر برداشت؟ آیا این امر را بدون گفتگو قبول کنیم؟ قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق می‌گوید: «چون مصنف به قسمتی از کتابهای ایرانیان دست یافت و آنها را موافق امور کشفی و

---

۱ ـ همان منبع ۱۸٤.

۲ ـ ر.ک: دارمستتر، مجله آسیایی ۱۸۹٤ م. ص ۱۸٦.

3. Recherches Philosophiques, Tome 2

شهودی یافت، آنها را مستحسن شمرده کامل گردانید و همان است قاعدهٔ شرقیان در مسئله نور و ظلمت البته درین قاعده بسان کافران مجوسی که فقط قائل بظاهر نور و ظلمت هستند و آنها را دو مبدأ آغازین می‌شمارند نمی‌باشد زیرا اینان مشرک‌اند نه موحد[۱]».

معنی این عبارت این است که سهروردی فکر نور و ظلمت را به گونه‌ای که مثلاً نزد مانویان یا مزدکیان است و به نحوی که نور در وجود همسنگ ظلمت بوده و میانشان ستیز دائمی باشد نپذیرفته است، چون نور و ظلمت نزد او (سهروردی) دو مظهراند برای حقیقتی باطنی و نور بیانگر این حقیقت عقلی کامل می‌باشد. اما ظلمت عدم نور و تلاشی آن است از این رو ممکن نیست مبدأ وجودی شمرده شود.

آیا شر نزد زردشتیان و مانویان پس از آنکه مفهومی اخلاقی است مفهومی انتولوژیک نیز می‌باشد؟ هر چند سهروردی ظلمت را مساوق معنی اخلاقی می‌داند اما شر بهر حال عدم وجود است و نقصی است در وجود حقیقی و متلاشی شدن و پژمردگی اشعه نورانی یا شبحی است از حقیقت نورانی و این اندیشه‌ای است نو افلاطونی که نزد فارابی و ابن‌سینا و پیروانشان شایع است به گونه‌ای که در تاسوعات خلطی میان مفهوم و مدلول وجودی و اخلاقی می‌یابیم، بنابراین ماده عدم و نقص وجود است و در عین حال شر.

۳ ـ مذهب زردشت تنها منبعی که سهروردی از آن متأثر شده به حساب نمی‌آید بلکه او همچنان که دربارهٔ خود می‌گوید از حکمت ایران و بابل و هند و یونان و مصر باستان متأثر است و مقصودش از این آمیزه یا ترکیب، مجاهدتها و ریاضتهای نفسانی است که حکمای این سرزمینها برای رسیدن به خدا بدانها می‌پرداختند. جز این که او از فکر ایرانی چنانکه گفتیم در فلسفه خود تا حدی متأثر شده است و همچنین در نجوم تحت‌تأثیر افکار بابلیان باستان بوده است، و وی را کتابهایی است در دعای نجوم و کواکب که بر این امر گواهند، و منبعی است مستقیم برای ستاره‌پرستی

---

۱ ـ مقدمه حکمةالاشراق، ص ۹، چاپ تهران.

صابئان که در قسمتهایی از خاک عراق بودند و تاکنون نیز هستند[1]. و همچنین فیثاغوریان که برای ستارگان ادعیه‌ای ویژه ترتیب دادند و ممکن است صابئان در این باره از فیثاغوریان متأثر شده باشند.

ممکن است سهروردی نظریه نور خود را از تخلیط نور از اوستای ایرانی به اضافه مذهب صابئان در نجوم گرفته باشد اما پژوهش در مذهب اشراق ضعف این رأی را بر ما آشکار می‌سازد زیرا مذهب اشراق ذاتاً نو افلاطونی است که ظاهراً از اندیشه ایران باستان متأثر گشته و گاهی ممکن است این تأثرازطریق‌تألیفات‌نوافلاطونی‌باشداما ادعیه مربوط به ستارگان و کواکب و مطابقه رصد روحانی با رصد سهروردی از اموریست که در مرتبه دوم پس از تأثیر نوافلاطونی قرار دارد.

۴ ـ در جنب مذهب زردشتیان و مذهب صابئان مذاهب دیگری مثل هرمسیان و عرفانیان یافته می‌شود. مورخان دربارهٔ هرمس اختلاف دارند که اخنوخ یا ادریس پیامبر یا هرمس مثلث[2] الحکمه می‌باشد.

برخی از راویان بر آنند که هرمسیان همان عرفیان‌اند، و عرفانیان یا غنوسیان مبدأشان عرفان است، و عرفان حقیقی، علمی نیست که به وسیله مفاهیم تجریدی و استدلال مثل فلسفه به دست آید بلکه شناختی است حدسی و تجربی که از اتحاد عارف با موضوع معرفت حاصل می‌شود. اما غایت آن رسیدن به شناخت خداست بدین گونه است که هر چه نفس را نیروی حدس و عاطفه و خیال است در این شناخت به کار آید. بنابراین مذهب غنوسی مذهبی صوفیانه است که می‌انگارد

---

1. The Mandaeans OF Iraq and Iran. by E.S.Drower, Oxford 1937.

۲ ـ ر.ک: ماده هرمس دائرةالمعارف بریتانیکا و نصوص‌الحکم ابن عربی ج ۲ ص ٤٤ و ص ٤٥ انتشار دکتر ابوالعلا عفیفی که در Alfred Von Sieegl در Der Islam ص ۲۹۲ منتشر گشته است و رساله‌ای است از مؤلفی ناشناخته با عنوان «رسالة قبس‌القابس فی تدبیر هرمس‌الهرامس» که آن را چنین آغازیده است «اعلم یا اخی و فقک‌الله تعالی الی‌السبیل و هداک ان هرمس هواخنوخ و هوادریس علیه‌السلام، و هرمس لغةً سریانیةً و معناه‌العالم و هرمس‌الهرامس ای عالم‌العلماء» و همچنین ر.ک: طبقات الاطباء تألیف ابن ابی اصیبعه ج ۱ ص ۱٦ چاپ مصر (اخبار الهرامسه)

شناخت خدا مثل اعلای شناخت است و اصل این شناخت آغاز به وحی منزل الهی دارد که مریدان آن را به طوری نهانی نقل کرده‌اند و به مریدان کشف اسرار الهی و تحقق نجات[1] را نوید می‌دهد. از این رو عامه به آداب آن رو آوردند و فرهنگ پیشگان مبانی آن را از لحاظ نظری فرا گرفتند.

مذهب غنوسی پاره‌ای افکار را از مذاهب حاکم و ادیان رائج برگزید بدین ادعا که آنها را به معنی و مقصودی ژرف‌تر برگرداند، و با بت‌پرستی و یهودیت و مسیحیت تبادل رأی نمود. عرفانیت مبدأ صدور را می‌پذیرد: بنابراین خداوند بر قله مفارق است و از آن ارواحی صادر گشته که آنها را ایونات و اراکنه می‌خوانند و این ارواح هر قدر از مصدر نخستین دور شوند در الوهیت ضعیف می‌گردند و چون یکی از آنها خواست به مقام خدایی فرا رود از عالم معقول طرد می‌گردد. از این ایون خطاکار، ارواحی شرور و عالم محسوس صادر گشتند، و این ایون است که نفسها را زندانی تنها ساخته است، در حالی که نفوس به رهایی از عالم حس مایل‌اند.

آنان مردم را به سه گروه تقسیم می‌کنند: روح‌گرایان و حیوان‌گرایان و مادی‌گرایان. گروه نخست عرفانیانی هستند که با آنچه در طبعشسان از اصل الهی سرشته است نجات می‌یابند و گروه دوم حیوان‌گرایان‌اند که تن ایشان را مانع از تعالی می‌گردد، پس واجب است که از تن با ریاضتها و مجاهدتهایی صوفیانه رهایی یابند تا بتوانند بر وسوسه‌هایش مستولی گردند و این گروه میان نجات و هلاک قرار دارند و در حد میانه روح‌گرایان و ماده‌گرایان‌اند، اما دسته سوم ماده گرایان‌اند که ایشان را ماده از ارتقاء به فراتر از عالم زیرین (سفلی) باز می‌دارد و از رسیدن به مقری روحانی و نورانی مانع می‌گردد و راه خدا پر از وسطها است، زیرا نفس در سفرش به قله وجود از افلاک سیارات هفتگانه میگذرد تا به انتهای طوافگاه برسد. این نظریه (وسطها) در آن هنگام شایع بود، برخی آنها را مثل افلاطونی و فیلون قوه‌ها و ملائکه و دیگری جن خواندند و رواقیان آنها را کلمه نامیدند و مقصودشان نیروهای مهم طبیعی[2] می‌باشد

---

۱ ـ ر.ک: استاد یوسف کرم، تاریخ‌الفلسفةالیونانیة، چاپ دوم، ص ۲۴۴.

۲ ـ مرجع پیشین، ص ۲۴۶.

چون غایت مذاهب شرقی تطهیر و تزکیه نفس است از این رو خواسته است میان خداوند و موجودات نزدیکی به وجود آورد و قائل به واسطه‌ها شده است تا برای نفس پیمودن راه بسوی خداوند آسان گردد و بی‌شک «قرب» به این معنی غیر از قرب به خداوند به تفسیر مسلمانان است که مصداق آیهٔ خداوند حکیم است در جایی که می‌گوید: «و نحن اقرب‌الیه من حبل‌الورید»[1] بلکه قربی است باطنی‌طریق به سوی خداوند و معنی این قرب به معنی دینی به نحوی که مسلمانان می‌گویند: «و نحن اقرب الیه» نمی‌باشد، بلکه قربی است میان ناسوت و لاهوت و امکان اتحاد ناسوت است با لاهوت و صوفیان مسلمان این طریق را در تعالیم دین اسلام نمی‌یابند، چه فاصله بین انسان و خدا به نظر آنان فاصله‌ای بسیار دور بلکه بی‌پایان است، و انسان به مرتبه خدا ارتقاء نمی‌یابد و خداوند به مرتبه انسان تنزل نمی‌پذیرد. مذهب نو افلاطونی از همه این مذاهب که افلوطین در تاسوعات از آنها سخن رانده تأثیر برداشته و به رغم اینکه از لحاظ فلسفی آمیزه‌ای ناپخته بود، بر طریقه‌های صوفیانه تأثیری رسا داشت.

---

۱ ـ قرآن کریم، سوره ق، آیه ۱۶.

باب دوم

فصل سوم

میراث یونانی

۱ ـ تا چه حد سهروردی از فکر یونانی متأثر گشت و یا چگونه میراث یونانی را می‌شناخت این مسأله‌ای است که باید روشن شود. نو افلاطونی مذهبی است تلفیقی که از هر مذهب آنچه را که موافق انگیزه‌های صوفیانه‌ای بود که افلوطین با آن مشخص می‌گردید بر می‌گرفت. افلوطین در تربیت دارای روح مکتبی بود، و پیروانی و مریدانی داشت لذا این مکتب اندیشه ارسطویی و افلاطونی جدید و رواقی اندیشی را در بر گرفت و آن را به سحر و احکام نجوم و اساطیر و میراث روحی شرق افزود و مذهبی به وجود آورد که از آراء و نظریاتی گوناگون موج می‌زد. آراء عرفا را (نیز) پذیرا گشت و عارفان بسیاری از تعلیمات افلوطین پیروی می‌کردند. آن مذهب در نتیجهٔ برخورد فرهنگ ایران و روم از عقائد ایرانیان متأثر گردید. بنابراین نو افلاطونی بسان مذهبی است که آراء و نظریات را گرد می‌آورد و در آن، آراء ارسطو در کنار آراء افلاطون قرار دارد. این فلسفه در حوزه میانه شرقی دریای سفید منتشر شد و بر اساس آن مکاتبی پا گرفتند که به دفاع و توجیه و تفسیر این فلسفه برخاستند. آن مکتب دارای دو شاخه بود: یکی در سوریه که پیشوایی آن با یامبلیخوس بود، و دیگری در آتن که آن را ابروقلس رهبری می‌کرد. پس از تعطیل مدارس فلسفه در آتن، فیلسوفان نو افلاطونی به جندیشاپور انتقال یافتند و مورد عنایت پادشاه ایران قرار گرفتند.

سریانیان مذهب نو افلاطونی را به زبان خود برگرداندند و کتابهایی از ارسطو و

افلاطون را به سریانی ترجمه کردند، ولی کتبی را به ارسطو نسبت دادند که از وی نبوده بلکه از تألیفات پیروان مذهب نو افلاطونی بودند که در آنها آراً ارسطویی و افلاطونی و افلوطینی به چشم می‌خورد. بنابراین عربان ارسطو را در شکل حقیقی خود نشناختند بلکه برخی کتابهای غیراصیل را از آن وی پنداشتند، ولی شناخت ایشان از افلاطون متوسط بود، یعنی برخی از کتابهایش به اضافه آنچه به نام کتبش به طور غیر اصیل یاد شده ترجمه شدند،[1] و جمهوریت افلاطون را به نام کتاب سیاست ارسطو گرفتند.

از متونی که اخیراً به دست آمده بر می‌آید که عربان (مسلمانان) از مذهب اصلی افلاطون آگاه بودند، و بر این آگاهی انتشار مذهب نو افلاطونی افزون می‌شود که تعالیم اساسی مذهب افلاطون را در بر دارد. آن گاه شیوع آراء افلاطون است میان اهل دانش از سوریان و مصریان مثل یوحنا دمشقی و یحیی نحوی.

به علاوه مذهب نو افلاطونی به رغم همه اینها در دورهٔ فترت پیش از دوران ترجمه، مذهب حاکم به شمار می‌آمد و مترجمان خود فلسفه‌هایی داشتند که مجموعاً از مذهب نو افلاطونی بیرون نبودند.

اشاره کردیم که افلوطین خود از فکر ایرانی تأثیر برداشته بود، و حوزه ظهور نو افلاطونی، جایگاه برخورد فرهنگهای مختلف از جمله فرهنگ قدیم ایران بود.

۲ ـ لکن عربان خود نمی‌دانستند که مذهب افلوطین را بررسی می‌کنند. توضیح آنکه پاره‌ای از نصوص تاسوعات را تألیف ارسطو به شمار آوردند و در میان مسلمانان با این فرض که کتب مشائیان‌اند و از آراء معلم اول حکایت دارند شائع گشتند. بر اینها کتب اصیل ارسطو و افلاطون افزون شد. من معتقدم رو آوردن مسلمانان به انگیزه وفق‌گرایی (میان ارسطو و افلاطون) به این کتابهای غیراصیل باز می‌گردد، زیرا ایشان افلوطین را شناختند و وی را شیخ یونانی خواندند، ولی کتابهایی به دست آوردند که مشتمل بر آراً افلوطین و افلاطون و ارسطو بودند و آنها را در

---

۱ ـ الفهرست، ابن‌الندیم، ص ۲٤٤.

نهایت به ارسطو نسبت دادند. این امر است که انگیزه وفق‌گرایی را آشکار می‌سازد، و از همین جا قصد فارابی در «الجمع بین رأیی‌الحکیمین»: ارسطو و افلاطون پدیدار می‌شود، و فلسفه اسلامی با دیگر مذاهب متعارض در هم می‌آمیزد و تا حد زیادی موجب تعطیل حرکت نوگرایی و ابتکار فلسفی می‌گردد. مهمترین این کتابها سه کتاب است:

۱ ـ کتاب‌التفاحه (سیب‌نامه)

کتاب سیب‌نامه به ارسطو نسبت داده می‌شود. مؤلف ناشناخته در آن، حالت ارسطو را سیب به دست به هنگام فرا رسیدن مرگ نشان می‌دهد که با شاگردان خویش درباره مرگ و خلود روح و سعادتی که پس* از مرگ، نفس عارف را انتظار می‌کشد گفتگو دارد، و اینکه نفس ذاتاً نور محض است، و وقتی که می‌بینیم نفس نام نور می‌گیرد و آن با این نام استعمالی اشراقی می‌یابد. سپس از نفس عارف و منزلت و سلوک و مرتبتش پس از مرگ یا جدا شدنش از تن سخن می‌رود. و همه اینها دیدگاههایی است که اشراق به تشریح و تفصیل متعرض آنها شده است.

بی‌شک این کتاب‌التفاحه (سیب‌نامه) ترجمه‌ای است[۱] نادرست از رساله فیدون که افلاطون از آن به زبان سقراط از خلود و بقای نفس پس از مرگ سخن می‌گوید. تقریباً آن کتاب غیراصیل ترجمه‌ای از فیدون است، زیرا نسخه‌ای خطی از کتابی که مختصرالتفاحه سقراط نامیده می‌شود در دست است که سخنگو در آن به جای ارسطو سقراط است و این دلالت بر خلطی عظیم دارد که میان آراء هر کدام از ارسطو و افلاطون متداول بوده و جهان اسلام، حقیقت هیچیک از دو مذهب (افلاطون و ارسطو) را نشناخته است، به استثنای ابن رشد که پی‌گیرانه به بررسی همه شروحی که به دستش رسیده پرداخت و در نهایت توانست میان آنچه واقعاً از آن ارسطو است و آنچه از او نیست فرق نهد.

---

۱ ـ ر.ک: سانتلانا (مصور) ص ٤۳۱ ـ ٤٤٤ این کتاب‌التفاحه در مجله‌المقتطف به سال ۱۹۱۳ منتشر شده است.

۲ ـ أثولوجیا یا خداشناسی منحول

کتابی دیگر در دست است که به خطا منسوب به ارسطو گشته و بر فکر اسلامی تأثیری کامل بخشیده است ولی اخیراً معلوم شده که اقتباسی از تاسوعات افلوطین است. آن کتاب به طور کلی به تربیت روحی نزد افلوطین اشاره می‌کند و انتقال نفس را در خلال مراتب و منازل طریق تا برسد به نورالانوار نشان می‌دهد. در «المئمرالاول» از صعود نفس به عالم عقلی سخن میراند و می‌گوید: «می‌خواهیم در آن امر تفحص کنیم که چگونه نفس از عالم عقلی جدا گشته و به این جهان حس فرود آمده است [۱]» از آن پس به عوالم سه‌گانه: عالم نفس و عالم عقل و عالم جرم[۲] (جسم) اشاره می‌کند. سپس عبارت معروفی را که بسیاری از فیلسوفان اسلامی از او نقل می‌کنند می‌آورد: «همانا من چه بسا با خود خلوت کردم و لباس تن را بر کندم... و به مقام اندیشه شدم. پس از اینکه نفس را به جای نهادن تن و بازگشت به ذات خویش و ارتقاء به عالم عقلی سپس به عالم الهی تقویت کردم تا در جایگاه نور و بهاء که علت هر نور و بهائی است[۳] قرار گرفت» و همین مطلب را در «المئمرالرابع» دنبال می‌کند: «به درستی که هر کس بر خلع تن و آرام ساختن حواس و وسوسه‌ها و حرکات خود قادر گشت، همچنین در فکر خویش بر بازگشت به ذات و ارتقاء دادن عقل خود به عالم عقلی توانا شد، می‌تواند شرافت عقل و نور و درخشندگی آن را دریابد و آنچه را فراتر از عقل است یعنی نورالانوار قدر بشناسد[۴] و ارزش آن را دریابد. سهروردی در التلویحات و حکمةالاشراق به این عبارت اشاره می‌کند وی عبارت اول «همانا من با خویشتن خلوت کردم...» را در التلویحات نقل می‌کند و می‌گوید از آن افلاطون

---

۱ ـ أثولوجیا، انتشار دیتریشی، ص ٤

۲ ـ همان، ص ٦ می‌بینیم که سهروردی نیز در کتاب «هیاکل‌النور» به عوالم سه گانه اشاره می‌کند و آنها را به طوری که در اثولوجیا است تماماً می‌آورد ـ ر.ک: «الهیکل‌الرابع» خاتمه فصل سوم در چاپ جدید کتاب الهیاکل تحقیق و بررسی مؤلف.

۳ ـ همان مرجع، ص ۸۰

٤ ـ همان مرجع، ص ۲۳۰

است، و در اثولوجیا از افلاطون ذکری به میان می‌آورد که چگونه به عالم عقلی صعود نمود و سپس آن را توصیف کرد[1] در المثمرالثانی درباره «تذکر[2]» از دیدگاه افلاطون سخن می‌گوید و به نظریه افلاطون در باب شناخت و چگونگی استناد به مثل اشاره می‌کند و بعداً می‌گوید که این مثال باید عقلی باشد تا بر همه اشیاء صادق شود[3] و این مثل در مجموع عالم عقلی را تشکیل می‌دهند و همانست که بر عالم محسوس افاضه دارد و با انوار خود بر آن می‌تابد.[4]

این عالم عقلی جزء عالم اعلی و رئیسی است تابان[5] که پیوسته در فعل است و و خود نامنفعل، این رئیس تابان جواهر عالیه نوریه هستند یا مثل عقلیه.[6] سپس یادآور می‌شود که عقل اول مثل را دربر می‌گیرد زیرا می‌گوید: همانا همه اشیاء در عقل اولند زیرا فاعل او نخستین فعلش عقل است. فعل او دارای صور بسیاری است و در هر صورتی از آن صور همه اشیائی را که با آن مناسب است قرار داده است[7]» در جاهای دیگر [8] به ضرورت ارتقاء به عالم ارجمند الهی از زبان هراکلیتوس و نیز فیثاغورس که از بازگشت به عالم الهی سخن می‌گویند، اشاره می‌کند.

اما انباذقلس به فرود آمدن نفس از عالم اعلی به سبب خطاهایش سخن دارد. نفس به عالم حس فرود می‌آید، و محسوسات اصنام معقولات بشماراند، و انسان محسوس صنم انسان عقلی است که در عقل دوم یعنی عالم مثل موجود است، و همه جهان حسی صنم جهان عقلی است، و ربط صنم با مثال براساس مشارکت افلاطونی[9]

---

۱ ـ اثولوجیا، ص ٤٥.

۲ ـ تلویحات، چاپ کورین، ص ۱۱۲

۳ ـ همان ص ۱٦٤.

٤ ـ همان ص ۲۳.

۵ ـ همان ص ۵۳.

٦ ـ همان ص ٤٤.

۷ ـ همان ص ۱٤۲.

۸ ـ همان ص ٤۹.

۹ ـ همان ص ۵۸ و ۸۷ و ۱۳۸ و ۱٤۸.

است. در عبارت آتی وجه تسمیه موجود محسوس را به صنم ذکر می‌کند: «واحد حق هویت عقل را ابداع کرد و عقل صورت نفس را از هویت ابداع شده خود از واحد حق، و به توسط هویت عقلیش ابداع نمود. اما نفس که خود معلولی از معلولات و ساکن بود نتوانست فعل خویش را بدون حرکتی انجام دهد، بلکه نفس فعل خود را به سبب حرکتی از غیر بروز داد و صنمی را ابداع کرد و فقط فعل نفس گونه صنمی (نامستقری) را به وجود آورد زیرا ناپایدار است و غیرثابت و بی‌بقاء، چون با حرکتی پدید آمد و حرکت چیز ثابت و پابرجایی به وجود نمی‌آورد بلکه شیٔ‌ای ناپایدار به وجود می‌آورد[1].» در این صورت اینجا صنم در مقابل محسوس است، و بنا به مذهب افلاطون و افلوطین شبحی است زوال‌پذیر و متغیر ولی در جای دیگر از اُثولوجیا می‌بینیم که کلمه صنم را به گونه‌ای به کار گرفته که تنها بر معنی حسی محدودش نساخته بلکه بر معنی عقلی نیز آن را اطلاق کرده‌است: و در آنجا اصنامی است عقلی که مثل‌اند و اصنامی حسی که موجودات محسوس‌اند و می‌گوید: تنها بدان جهت این کار را کردند تا ما را باآگاهنند که این اصنام حسی بی ارج، مثل اصنام عقلی با ارج[2] اند.

به مطلب بازگشته می‌گوید: حکمایی که به عالم عقلی فرا رفتند صورتهای آن را مشاهده کردند و آنها را به درستی شناختند ولی از شناخت خود به رسم یا با قضایا و اقوال یا آوازها یا منطق... تعبیر نمی‌آوردند، بلکه آنها را بر سنگها یا پاره‌ای از اجسام نقاشی می‌کردند و اصنامشان می‌گرداندند. توضیح آنکه هر گاه اراده می‌کردند یکی از علوم را وصف کنند برای آن صنمی نقاشی می‌کردند، و برای نفس علامتی را به کار می‌گرفتند و در تمام علوم و صناعات چنین می‌کردند، یعنی برای هر شیٔ‌ای از اشیاء از روی حکمتی استوار صنمی را نقاشی می‌کردند.[3]

این عبارت به آغاز استعمال رمزها برای دلالت بر معانی عقلی اشاره می‌کند.

۱ـ اثولوجیا، ص ۱۳۸.

۲ ـ همان، ص ۱۶۷.

۳ ـ همان، ص ۱۶۶.

واقع این است که مسأله رمز را اثری است عظیم در تاریخ فکر فلسفی متأثر از انگیزه‌های صوفیانه، و می‌بینیم این تقلید (رمزیات) نزد همه متفکران اسلامی متداول گشت. ابن سینا در رسالةالطیر و در قصه حی بن یقظان و در سلامان و ابسال از همین سبک پیروی می‌کند و همچنین است سهروردی در همهٔ رسائل صوفیانه‌اش.

فیلون‌اسکندرانی نخستین کسی است که باطن متون دینی (تورات) را پی‌جویی کرد و آنها را رمزهائی برای معانی از راه تأویل شمرد و درباره افلاطون گفته است وی موسی[۱] است که به یونانی سخن می‌گوید.

این تقلید استمرار یافت و در دست باطنیان اسلامی قرار گرفت، یعنی در دست آنان که برای هر نصی باطنی و ظاهری در نظر گرفتند و به نص قرآن در این باره استناد جستند: «و ما یعلم تأویله الاالله والراسخون فی‌العلم[۲]» و گفتند راسخان همان باطنیان‌اند...»

اشراقیان به آیات بسیاری از قرآن که درباره نور آمده استناد جسته آنها را تأویلی اشراقی کردند. همچنانکه نسبت به متون دینی این امر رخ نمود که آنها را نص‌هایی رمزی مستوجب تأویل شمردند، موجی دیگر که موجی بازتاب (انعکاس) بود بپا شد و ترجمه معانی عقلی بر رمزهایی داستانی یا هندسی یا ریاضی استوار گشت، و این موج همان است که سخن را بدان آغاز نهادیم و در گفتگو از رمزیات منظور ما بود و به گفتهٔ سهروردی رد این رمزها درست نیست: «رمز را رد نتوان کرد همچنانکه سوریانس یاد کرده است» (به ظن غالب سوریانس نو افلاطونی است[۳])

سهروردی در به کار گرفتن رمز غلو کرده است تا بدانجا که وی صورتها و رسمها و اشکالی گنگ بکار می‌برد که هیچکس از آنها سر در نمی‌آورد مگر قیمی که حامل کتاب است یعنی آنکه به تعلیم کتاب حکمةالاشراق[٤] برخاسته است. در

۱ ـ افلاطون رمز را در بعضی کتبش (داستان غار مثلاً) به کار گرفت.

۲ ـ سوره آل عمران آیه ۷.

۳ ـ ر.ک: مقدمه حکمةالاشراق.

٤ ـ ر.ک: مقدمه رسائل متافیزیکی: صورتهای سه‌گانه یاد شده در حکمةالاشراق که علم

←

التلویحات نیز پاره‌ای رمزهای تصویری یافته می‌شود.

در اثولوجیا با اشارات بسیار روبرو می‌شویم که آنها را نزد سهروردی می‌یابیم و اشاره کردیم که وی کلمه صنم را در ازاء موجود حسی به کار برده است و سهروردی به همین معنی آن را در حکمةالاشراق به کار گرفته است.

اما نامگذاری عقول به انوار[۱] و خدا به نور الانوار[۲] و عالم عقلی به عالم نورانی[۳] را در موارد بسیاری از اثولوجیا می‌یابیم جاییکه می‌گوید: انوار هر کدام نوربخش نورگیران خوداند به وجهی که هیچ چیزی از آنها بر دیگری مخفی نمی‌ماند زیرا اشیاء در آنجا روشن‌اند و از این رو است که هر کدام دیگری را می‌بینند.[۴]

کلمهٔ اشراق در اثولوجیا به همان معنی که سهروردی به کار می‌برد آمده: «هر که بخواهد انسان حق نخستین را ببیند شایسته است نیکو کار و فاضل بوده او را حواسی قوی باشد که به هنگام اشراق انوار تابنده بر آنها آن حواس از کار خود باز نمانند تا به زندان بی‌فعلی در افتند.» توضیح آنکه در انسان اول نوری است ساطع که در خود همهٔ حالات انسانی را دارد جز اینکه آن حالات انسانی در او به نوعی افضل و اشرف وجود دارند... از این رو کلمه «هذاالانسان» (این انسان) هر چند ضعیف است و خفیف ولی برای تابش و اشراق کلمهٔ نفس عالیه بر آن و پیوندش[۵] بدان شایسته‌تر و آشکارتر است. مؤلف اثولوجیا به نظریهٔ فیض در (المئمرالعاشر) اشاره کرده می‌گوید: واحد محض (حقیقی) علت همهٔ اشیاء است، و اشیاء همگی از آن جوشیده‌اند[۶] یعنی فائض و روشن گشته‌اند، و از واحد حق عقل اول و از عقل اول، نفس صادر گردید و

← بدان صورتها حاصل نمی‌شود مگر پس از اشراق و آنها: الف ـ نخستین شروع در حکمت جامه دنیا از تن بر کندن است. ب ـ وحدّ میانه‌اش مشاهده انوار الهی است. ج ـ پایانش را نهایتی نیست. صور سه گانه.

۱ ـ اثولوجیا، ص ۱۵، ۷۷، ۸۱، ۸۲.
۲ ـ نورالانوار و النورالاول، ص ۱۱۸، ۱۶۰
۳ ـ اثولوجیا، ص ۱۶۳.
٤ ـ همان ص ٥٨.
٥ ـ همان ص ١٤٩.
٦ ـ همان ص ١٣٦، ١٣٧

فیض استمرار یافت و از نفس، صنم ابداع گشت و هکذا...

از این گفتار آشکار می‌شود که میانه‌ها و واسطه‌های بین واحد و عالم حسی همان عقول یا عالم عقلی می‌باشند[1] و از اینجا است که فکر وسائط در مذاهب فلسفی اسلامی شائع می‌گردد و بدان وسیله میان مذهب نو افلاطونی و آنچه به نظام ملائکه باز می‌گردد فرق نهاده می‌شود به گونه‌ای که در کتابهای مقدس یا اوستا آمده است. بنابراین وسائط را درجاتی است که برخی بر دیگری ترجیح دارند. هر گاه شکل کلی یا خط مشی انتولوژی مذهب نو افلاطونی را در اثولوجیا همچنانکه سهروردی از آن نقل می‌کند به یک سو نهیم، در می‌یابیم اثولوجیا واجد مبانی اساسی است که سهروردی فلسفه خود را بر آنها مبتنی می‌سازد.

۱ ـ امکان اشرف را که سهروردی فلسفه خویش را بر آن بنا می‌نهد در چند جای اثولوجیا[2] می‌یابیم.

۲ ـ فقر و غنی[3] در نوریت دو نام‌اند که سهروردی آنها را برای فرق میان مراتب[4] انوار نهاده است، و همچنین شدت و ضعف در نوریت.[5]

۳ ـ قهر و محبت[6] دو مبدأاند که از طریق انباذقلس بیان شده‌اند که گاهی در اثولوجیا به نام غلبه و محبت به کار می‌روند و دو مبدأ اشراقی نیز می‌باشند.

۴ ـ قرب و بعد از واحد که به توسط آنها مراتب شدت نوریت تعیین[7] می‌گردد.

۵ ـ ابداع عقل مر موجودات را به ترتیب تنازلی[8] شیء‌ای پس از شیء دیگر.

از این مطالب حدود تأثیر کتاب اثولوجیا بر فیلسوفان اسلامی روشن می‌شود و

---

۱ ـ همان، ۱۶۳، ۱۷۰

۲ ـ م. س ـ ص ۸۷.

۳ ـ فقر و غنی از مجازات مشهور افلاطونی است که دال بر ماده و صورت‌اند.

۴ ـ م.س ـ ص ۸۸.

۵ ـ م.س ـ ص ۱۵۹.

۶ ـ م.س ـ ص ٦٦ و ۹۳.

۷ ـ م.س ـ ص ۸۹.

۸ ـ م. س. ص ۹۳

گستردگی آن تأثیر نزد فارابی و ابن‌سینا و سهروردی آشکار می‌گردد. محتویات این کتاب در عصر میانهٔ تفکرات اسلامی شائع گشت و فیلسوفان اسلامی در پاره‌ای از گفتار خود با کم و کسری بی‌تغییر و تبدیل آنها را بر گرفتند.

۳ ـ الایضاح فی‌الخیرالمحض یا کتاب العلل

اثولوجیا به تنهایی آن تأثیر گسترده را بر تفکرات اسلامی، نبخشید، بلکه کتاب منحولی دیگر با آن انباز گردید که «الایضاح فی‌الخیرالمحض» باشد. سرگذشت این کتاب این است که راهبی از مردم سوریه، در قرن پنجم میلادی، نام «دیونیسوس[۱]» «اُریوباغی» را بر خود بست و پاره‌ای از عبارات کتاب‌الهیات ابروقلس پیشوای بخش آتنی نو افلاطونی را اقتباس کرد، و آن را «مبادئ‌العلم‌الالهی» نام نهاد، آن گاه سریانیان گزیده‌هایی از این کتاب اخیر را نقل کرده آن را «الایضاح فی‌الخیرالمحض» نام گذاشتند. بعداً دی کریمونا کتاب الایضاح را در قرن ۱۲ به لاتین برگرداند و آن را کتاب‌العلل Liber di Causis خواند زیرا گرد مبحث علل دور می‌زند و غربیان آن را از ارسطو دانستند[۲] و هنگامی که گیوم دی موربک کتابهای ابروقلس را ترجمه کرد فهمید که «کتاب‌العلل» پاره‌ای از کتاب «مبادئ‌الالهیات» ابروقلس است. در کتاب «العلل» اشراق خدا بر نفوس آمده است و الله را نور

---

۱ ـ شاگرد پولس حواری.

۲ ـ تاریخ‌الفلسفةالیونانیه، ص ۳۰۰، تاریخ‌الفلسفةالاروبیه فی‌العصرالوسیط، ص ۵۱ تألیف استاد یوسف کرم، ر.ک: ایضا: عبدالرحمن بدوی، الافلاطونیة المحدثة عندالعرب، سال ۱۹۵۵، ص ۱ ـ ۳۳.

می‌نامد، پس نوری است عقلی و آفتاب عقول است و الله جمال است و محبت، اما شر عدم وجود است، و موجودات صادر از خداوندانند. ابروقلس ملائکه را بر حسب کمالشان به سه طائفه تقسیم می‌کند:

۱ ـ سروفیان، کروبیان، عرشیان [۱]

۲ ـ سیادات، قوات سلاطین

۳ ـ ریاسات، ملائکه، روٴسأ ملائکه.

ملائکه پیش از عالم حس وجود یافته قبل از ظهور این جهان نور خود را از خداوند گرفتند پس این همان عقول نوریه مذهب سهروردی است زیرا سهروردی برخی از ملائکه را نام می‌برد، و سخن از کروبیان دارد که جبرئیل رئیس ملائکه از ایشان است...

۳ ـ در این صورت مذهب افلوطین به مسلمانان انتقال یافته به بررسیش پرداختند، و کندی و فارابی و ابن‌سینا و بعد از ابن‌سینا سهروردی پدیدار گشتند. از طریق ابن‌سینا از یک سو و از سوی دیگر مستقیماً از راه کتاب اثولوجیا و غیر آن مذهب سهروردی تکون یافت، یا لااقل خطوط اصلی آن ترسیم گردید. اما ایرانیت پدیدهٔ برونی مذهب اشراق به شمار است که در دو گانگی نور و ظلمت که آنها را سهروردی از منابع افلاطونی چنانکه اشاره کردیم و یا از مأخذی ایرانی که در آن روزگار در ترجمه‌های عربی از منابع ایرانی پخش بود دریافت داشت. پیش از اینکه تأثیر ابن‌سینا را در پیدایش سهروردی بیان داریم لازم است تأثیرات عوامل اسلامی دیگر را که بر مذهب او سخت اثر داشته‌اند بر شمریم. قرآن خود با آیاتی که دارد مثل «الله نور السموات و الارض[۲] ...» به جا است که اساس مذهب اشراق به شمار آید. در آنجا موجی قوی وجود دارد که سهروردی از آن متأثر گشت و آن موج روحی

---

۱ ـ به اندیشه نور در اثولوجیا اشاره کردیم و اندیشه ظلمت در گفتاری که افلوطین در آن از شرور سخن می‌گوید آمده است و منبعش تاسوعات است که با ظلام و عدم قرینش می‌داند.

۲ ـ سوره نور آیه ۳۵.

صوفیانه‌ای است که در مورد بسطامی و حلاج و ذوالنـون مصری نمودار می‌گردد. این موج جنبه روحی صوفیانه‌ای که مذهب اشراق بر آن استوار می‌شود تحقق بخشیده است. سهروردی به طور اخص از کتاب قوت‌القلوب ابوطالب مکی متأثر است و این می‌رساند که از حیث مراتب تصوف در طریقی صوفیانه است. و در این مورد موجی است سهمگین که روا است به طور خاص یکی از مآخذ مذهب اشراق به شمار آید به ویژه که سهروردی متهم به این است که در باب امامت دارای مسلکی است خاص. این موج باطن گرایی همان مذهب قرمطیان است.

بنابراین بر ما فرض است که خطوط اصلی دیدگاه قرمطیان باطنی را که تأثیری رسا بر بسیاری از فرقه‌های اسلامی داشته‌اند بیان داریم.

باب دوم

فصل چهارم

میراث یونانی از طریق
باطنیان و غزالی و ابن‌سینا

۱ ـ دعوت باطنیان عموماً بر چه پایه‌ای استوار بود؟

دعوت باطنیان به دنبال انقلاب زنگیان (بردگان سیاه) در جنوب عراق شدت گرفت (۲٦٤ هـ/۸۷۷ م) و در پی آن، قرمطیان که در امر مالکیت، مذهبی اشتراکی داشتند و از لحاظ فلسفی و مبانی تربیت مریدان، و تعیین درجات رهروانشان، پیرو مذهب اشراق بودند، پدیدار گشتند. پیرامون این فرقه دعوتی گسترده برپا گردید و اثر آن تا احساء در خلیج فارس امتداد یافت، و بین کارگران و کشاورزان انتشار پیدا کرد و از آن پس دولتهای کوچک مستقلی برای باطنیان در احساء و خراسان و یمن و سوریه بوجود آمدند و تعلیمات اجتماعی باطنیان بین دو قرن ۹ و ۱۲ میلادی منتشر گردیده و دولت فاطمی اسماعیلی بر این نهضت استیلا یافت و آن را در راه مصالح خویش به خدمت گرفت، و نفوذ اسماعیلیان با انتشار مذهب باطنیان پراکنده گشت.

الف ـ نهضت باطنیان به سبب استفاده آنان از سبکها و کلمات بیگانه در زبان عربی مشخص می‌گردد. این کلمات از ریشه‌هایی یونانی (نو افلاطونی و صابئی وعرفانی الخ) مایه می‌گرفتند. تأثیر مذهب صابئی به طور واضح در مذهب باطنی آشکار می‌باشد، زیرا حمدان قرمطی که نخستین بپاخاسته در راه این مذهب است در واسط که یکی از مراکز صابئان است نشو و نما یافت. دلیلش این است که باطنیان بسیاری از اعمال دینی را که صابئان بدان ممارست داشتند پیشه کردند. قرمطیان باطنی

درباره امامت نظریه‌ای دارند که بر تسلسل تاریخی استوار نیست بلکه براساس نیروی عقلی و استعداد امام برای دریافتی اشراقی از عالم بالا مبتنی است، و تفویض (ولایت) نتیجهٔ دریافت امر از عقول برین است ، از این رو امام نسبت به آنان که به مقام دریافت و تلقی اشراق‌الله رسیده‌اند، در والاترین درجات قرار دارد.

معنی امام بدین رأی را اخوان‌الصفا و ابن‌هانی و ابن مسره نیز قائل‌اند.

ب ـ برای شناخت مذهب قرمطیان و باطنیان به طور کلی نباید به کتابهای اهل سنت که چهرهٔ آن مذهب را زشت جلوه داده‌اند نگریست. ما در کتاب التنبیه ملطی و کتاب شهرستانی و المسایل‌العشره رازی تکه‌هایی در این باره می‌یابیم. همچنین لازم است کتابهای اخوان‌الصفا را بررسی کنیم، زیرا بسیاری از تعلیمات باطنیان را در بر دارند. قرمطیان بر آنند که عالم مجموعه‌ای از پدیده‌های پی در پی است، و عقول بر این پدیده‌ها می‌تابند و به تدریج حجاب مادی را به تبع آشکار می‌سازند و این حجاب همان حس است، و عقول، اشراق خود را از واحد می‌گیرند.

نظریه ایشان درباره ذات الهی شبیه به نظریه مذهب نو افلاطونی است. او (= ذات الهی) در والاترین درجات تعقلی محض است و آن همان نقطهٔ ریاضی مجرد از هر محتوی است (= خالی‌البعد) و از ذات الهی یا به عبارت دیگر نور علوی، نور شعشعانی قاهر ازلی و ابدی افاضه می‌شود. و از این فیض «عقل کلی» و «نفس عالم» منتج می‌گردد، و عقول انسانی که عقول انبیاء و ائمه و اولیاء می‌باشند به تدریج صادر می‌شوند، ولی عقول دیگر یعنی عقول اشخاص عادی و نفوس حیوانات و غیر آنها فقط شبحهایی از عدم‌اند و از نور شعشعانی نور ظلامی صادر می‌شود و آن ماده‌ای است سلبی و مقهور و نابود شدنی که در اشکال و هیئتهای مختلفی به گونه ستارگان در افلاک و به شکل اجسام فناپذیر در روی زمین ظاهر می‌گردد، اما عقول انبیاء و ائمه و تابعانشان تکه‌های نورانی‌اند (= قبسات) که در میانه نور ظلامی، در حالی که کور و ماده‌ای غیر حقیقی بودند، نور بر آنها بناگه تابیده است بسان انعکاسات در آینه و از ادواری تبعیت می‌کردند که انوار سفلی بر آنها می‌گذشتند و بر این تکه‌های نوری به هنگامی که ذوات الهی خود را ادراک می‌کردند نور می‌تابید و این ادراک ذاتی همان

حدس یا ادراک ذوقی است که آن را «ذات را» از دست طاغیان پنج گانه می‌رهانیده است و آنها: آسمان و طبیعت و قانون و دولت و ضرورت‌اند.

اشراق مستمر بین عقول منفصل و تکه‌های نوری الهی تلفیقی ایجاد می کند و هر کدام از تکه‌های نوری الهی به شکلی فردی که از دو سلسله به هم پیوسته تبعیت می‌کند، آغاز می گردد. بنابراین به لحاظ طبیعت فردی تناقض و کاستی تدریجی را می‌آغازد، و در طبیعت فردی درجاتی است (ناطق و صامت و باب‌الباب) پس از آنکه طبیعت فردی منتفی شد، تکه‌های نوری به ذات خود شاعر می گردند و به سلسله و مرحلهٔ دیگر که دارای درجاتی (= داعی و حجت و امام) است انتقال می‌یابند، و تعداد این سلسله اخیر به سبب آنچه مستمراً بر او از سلسلهٔ نخستین افاده می‌شود فزونی می‌یابد، و عقول تا هنگامی که به طبیعت شخصیهٔ خود تعلق دارند از دوره‌ای به دوره دیگر تا بی‌نهایت سیر می کنند تا این طبیعت شخصیه متلاشی گردد و در این هنگام به سلسلهٔ ذوات نوری الهی که به ذات خویش شاعر است انتقال می‌یابند. ادواری را که شخصیت فردیه طی می کند، اکوار و قرانات می‌نامند و همان است که به تناسخ معروف است.

قرمطیان به تأثیر مستقیم اجرام فلکی بر عقول معترف نیستند، ولی بر آنند که امر الهی (= کن)[1] همان است که میان حرکات اجرام آسمانی و بین تصرفات عقول، تناسب به وجود می‌آورد، یعنی حرکات اجرام آسمانی و تصرفات عقول موازی‌اند و غیر ترتیبی، از این رو هیچ گونه رابطه علّی در این مورد وجود ندارد، ولی از این توازی هر ۹۶۰ سال بین ملتها و هر ۲٤۰ سال میان امپراتوران و هر ۲۰ سال بین حاکمان و هر یک سال در بیماریهای عمومی دگرگونی حاصل می‌شود... و چون لحظه اخیر فرا رسد هر حرکتی باطل می گردد و ادواری را که عقول می‌سپرند و مواقیت و مواعدی که اجرام آسمانی را نظم می‌بخشند، متوقف می‌شوند و آنچه دیجور یا صیحور یا بکار خوانده می‌شود حاصل می گردد.

---

۱ ـ اشاره به آیه شریفه: فاذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون. سورهٔ انعام آیهٔ ۷۳.

ح ـ غایت طریق نزد باطنیان ـ به ویژه قرمطیان ایشان، این است که مرید به خدا برسد و پس از آن مراتب وجودی را که فیض الهی ابداع کرده است بشناسد. سپس این مراتب را در نهایت فراموش کند.

قرمطیان در این مورد از مانویان و صابئان و عرفانیان و یونانیان باستان متأثر گشته‌اند و خود نیز بر نظام رهبانی و ترسایی مسیحیان و بسیاری از گروهها و هیئتهای خاص در اروپای قرون میانه اثر نهاده‌اند.

آموزشهای رفتاری و سلوکی قرمطیان از برنامه‌ای پیروی می‌کند که در آن نزاعی نیست زیرا سلطه‌اش معصومانه است و آن را تعلیم می‌خوانند لذا غزالی لفظ تعلیمیه را بر آنان اطلاق کرده است مرید یا سالک از نه مرتبه می‌گذرد:

نخستین آنها همچنان که عبدالقاهر بغدادی یادآور می‌شود تفرس است یعنی آزمودن قابلیت و صلاحیت مرید (= سالک).

۲ ـ تانیس ۳ ـ تشکیک ٤ ـ تعلیق ۵ ـ ربط ٦ ـ تدلیس ۷ ـ تأسیس ۸ ـ خلع ۹ ـ سلخ در مرتبه چهارم اگر مرید (= سالک) راز گروه را فاش ساخت به سه طلاقه شدن همسرش که طلاق معلقش می‌نامند قسم داده می‌شود و افشأ این سر به جایی می‌انجامد که قرمطیان زنایش می‌خوانند.

ج ـ قرمطیان از میان باطنیان چنان که مقریزی می‌گوید: آنچه را می‌خواستند ضدش را رمزگونه تعبیر می‌آوردند بنابراین هر گاه بر آن می‌شدند که سخن از طریق (= سلوک) بگویند در گفتار در فلسفه نظری فرو می‌شدند و چنانچه از توحید گفتگو می‌کردند قصدشان تلحید (= الحاد) بوده است.

حروف (کلمات) را حجاب معانی و رمزهایی می‌شمردند که برای وصول به اندیشهٔ ناب باید آنها را شکست بنابراین ایشان از اصحاب افراطی رمزیه می‌باشند، و رأی قرمطیان در باب امامت به نظریه امامت نزد غالیان شیعه نزدیک است.

در نظر آنان جسم را وجودی حقیقی نمی‌باشد از این رو مجازی است نه حقیقی و نفس انسانی تا وقتی که به بدن تعلق دارد متشخص است و نور خوانده نمی‌شود مگر به وقت جدا شدن از بدن که در آن هنگام وصف تشخص از او زائل

می‌شود و دارای وصف نورانی و کلی می‌گردد.

ارتباط باطنیان با یونانیان:

همچنان که بیان داشتیم قرمطیان و باطنیان به طور کلی از صابئان متأثر گشتند.

اهل سنت یادآور شده‌اند که قرمطیان از شعوبیه می‌باشند یعنی کسانی که از مانویان و مزدکیان و خرمیه که میراثی ایرانی است متأثر شده‌اند، و از این راه می‌خواستند مبادی و اصول اسلام را ویران سازند. قرمطیان از سبکها و اسلوبهای قرآنی متأثر شدند و از داعیان نخستین اهل نظر و دقت عقلی بسان معتزله بشمارند و در دوره فترت برخورد با فکر یونانی با دقتها و تأویلهای فلسفی اسلامی ظاهر گشتند.

دعوت قرمطیان به فیلسوفان یونان مثل فیثاغورس و انباذ قلس و افلاطون و دیگران و هرمس و آغاثاذیمون اشاره کرده آنان را پیامبرانی مقدس بشمار آورده است و رهروان خود را به خواندن تألیفات اینان و قراردادن آنها در ردیف قرآن دعوت می‌کردند. همچنین رهروان را به قرائت کتابهای جاماسب[1] ایرانی فرا می‌خواندند. باطنیان عموماً و قرمطیان خصوصاً به طوری که رسائل اخوان‌الصفا از ایشان نقل کرده بر اسلام اثر گذاشتند و نظریه امامت و نظریه استعداد نبوت را در فلسفه وارد ساختند که فارابی و ابن‌سینا از آن متأثر شدند و همچنین نظریه عقول عشره، همچنان که نزد فارابی و ابن‌سینا است، متأثر از آنان است و داستان حی‌بن یقظان و تناسخ را به طور کلی و نورمحمدی را مطرح ساختند و در تصوف بر سهل شوشتری و سهروردی اثر نهادند و همچنین در کسانی مثل حلاج و غزالی و توحیدی و ابن‌تیمیه که به باطنیه و قرمطیه می‌تازند موثر بودند زیرا اینان سبکها و کلمات قرمطیان را به کار گرفتند. همچنین ابن‌عربی در نظریه وحدت وجود از ایشان متأثر گردید.

ملاحظه می‌شود که مذهب فلسفی قرمطیان بر اندیشه نور و اشراق نورانی مبتنی

---

۱ ـ از پیروان زردشت است.

است و نیز قرمطیان نظریهٔ صدور را به کار گرفتند و از اکوار و ادوار سخن راندند و به مراتب سیر طریق تصوف اشاره کردند و بی‌شک وجوه شباهت بسیاری بین دیدگاه فلسفی و صوفیانه سهروردی و دیدگاه اینان وجود دارد، ولی بسا ممکن است حرکت آرأ در طریق توازی باشد نه تأثیر و تأثر در این صورت منبع آراء یکی می‌شود و سهروردی و قرمطیان هر دو از یک مأخذ یعنی نو افلاطونیان متأثر از میراث شرقی مایه گرفته‌اند. بهر حال مذهب قرمطیان یکی از حقائق فرهنگی آشکار است در جو فکری.[1]

نظریه امامت میان باطنیان و سهروردی

اگر در نظریه امامت همچنان که باطنیان می‌گویند کمی دقت کنیم وجوه شباهتی میان آن و چیزی که سهروردی در این باره می‌گوید می‌یابیم. باطنیان در امر امامت به تسلسل تاریخی وقعی نمی‌نهند یعنی قائل به وصیت تاریخی نمی‌باشند بلکه بر آنند که امام در عصر خویش از والاترین و اصلان به شمار است و او بیشترین استعداد را برای دریافت اشراق از انوار عالیه دارد و از سوی این عقول مأمور می‌گردد و امر امامت بدو مفوض است. در این صورت امامت مرتبه والای عقلی است و صرفاً تبعیتی ارثی از راه انتساب به علی (ع) به شمار نمی‌آید.

ما باید به دیدگاه سهروردی در برابر این مشکل بپردازیم که خود آن را در مقدمه حکمةالاشراق مطرح کرده می‌گوید: «مپندار حکمت در این مدت کوتاه باطل بوده است بلکه هرگز جهان از حکمت و از شخص قائم بدان که واجد حجتها و بینات است، تهی نبوده است و او (= قائم به حکمت) خلیفهٔ خدا در روی زمین است و چنین خواهد بود تا آسمان و زمین برپایند و اختلاف میان حکماء پیشین و پسین تنها

---

۱ ـ اضافه بر آنچه که در صفحات قبل گذشت برای اطلاع بیشتر از قرمطیان به شهرستانی در الملل و النحل و ابن حزم در الفصل و به‌التنبیه ملطی و به مسائل‌العشره رازی و رسائل اخوان‌الصفا و غزالی در رد بر تعلیمیه و مقریزی در‌الخطط و نوبختی در فرق‌الشیعه و دونالدسون عقیدة اهل‌الشیعه رجوع شود و برای اطلاع از دیدگاه قرمطی حلاج رجوع شود به ماسینیون دربارهٔ ←

در الفاظ است و در عاداتشان نسبت به تعریض یا تصریح به مطالب».[۱]

سپس ادامه داده می‌گوید: اگر در هر زمان متوغلی در تأله و بحث دست داد ریاست از آن او است و اگر دست نداد پس آنکه در تأله متوغل و در بحث (= حکمت بحثی) متوسط است، و اگر یافت نشد حکیم متوغل در تأله و فاقد بحث خلیفهٔ خدا است و زمین هیچ‌گاه از متوغل در تأله تهی نیست و در سرزمین خدا اهل بحث نامتوغل در تأله را ریاستی نیست، زیرا عالم از متوغل در تأله تهی نمی‌باشد و فقط او از اهل بحث تنها شایسته‌تر است به خلافت چون خلافت را تلقی و دریافت لازم است و خلیفهٔ خدا و وزیرش باید آنچه را که در پی ابلاغش می‌باشند دریافت و تلقی دارند. منظورم از ریاست غلبه‌جویی نیست بلکه گاهی امام متأله در ظاهر مستولی و چیره است و زمانی به طور نهانی مسلط است و او همان کسی است که قطبش می‌خوانند و ریاست از آن او است هر چند در نهایت گمنامی باشد. هر گاه سیاست به دست او باشد زمان نوری است و چنانچه زمان از تدبیر الهی تهی باشد ظلمتها غالب می‌باشند[۲]» و می‌افزاید: «بهترین طالبان، طالب تأله است و بحث»[۳] باز می‌گوید: «در آنجا متوغل در تألهی است فاقد بحث (= حکمت بحثی)» و شارح بر آن اضافه می‌کند: «مثل بیشتر انبیاء و اولیائی که از میان مشایخ تصوف بر می‌خیزند».

این عبارات بر آنچه می‌آید اشاره دارند:

۱ ـ امامت ابدی و ازلی است زیرا جهان هیچ‌گاه از شخصی قائم به حکمت که هم او خلیفه است تهی نمی‌باشد یعنی حکماً پیشین ایران و یونان و بابل و هند و مصر باستان که سهروردی آنان را در حکمةالاشراق، به عنوان صاحبان حکمت ذوقی و اشراقی یاد می‌کند تا به هنگامی که طالب تأله‌اند از پیشوایان بشمارانده، چون حکمت ذوقی مقصد طالبان تأله است یعنی آنان که پس از گام نهادن در مراتب سلوک

حلاج .La Passion d'Alhallaj و کتاب برناردلیس .The Origin of Ismailism بعداً به مقاله ماسینیون دربارهٔ قرامطه در دائرةالمعارف اسلامی.

۱ ـ حکمةالاشراق ص ۱۹، ۲۰.

۲ ـ حکمةالاشراق ص ۲۳، ۲٤

۳ ـ حکمةالاشراق، ص ۲

صوفیانه به خدا واصل می‌شوند، و همچنین انبیاء و اولیاء از طالبان تأله بشمارمی‌آیند. معنی این تعبیر آن است که امامت تنها متصف به وصف اسلامیت نمی‌باشد بلکه پیش از اسلام وجود داشته است و مذاهب دیگر آسمانی یا غیر آسمانی را نیز در بر می‌گیرد. و حکیمان متأله همگی پیشوااند و در صفت امامت و تلقی و دریافت اشراق از عقول عالیه همسان‌اند گرچه در تعبیر و عادات ناهمسان باشند.

۲ - صفت اساسی برای امامت، توغل در تأله است ولی توغل در تأله و بحث از توغل در تأله تنها «برتر» است. یعنی فیلسوفان متصوف که در تأله و بحث متوغل‌اند از پیغمبر یا ولی که متوغل در تأله و فاقد حکمت بحثی یا در آن متوسط است برتراند. بنابراین ابن‌تیمیهٔ[1] حق داشته جایی که دربارهٔ سهروردی گفته است: او فیلسوف را بر پیامبر بسان ابن‌عربی ترجیح می‌دهد و خود ادعاء نبوت کرده است هم چنان که دیگر سیرت‌نویسان گفته‌اند، چون سهروردی و ابن‌عربی و ابن‌سبعین از طالبان تأله و بحث‌اند لذا ایشان از طالبان تأله تنها، در استحقاق امامت برتراند.

۳ - ضرورت تلقی و دریافت امر الهی برای امام صفتی است ثانوی یعنی او به اصلاح نوع و به کار گرفتن قوانین و نوامیس مأمور و موظف است و این امر الهی را از عالم انوار پس از وصول به جوار این انوار تلقی و دریافت می‌دارد. بنابراین آن (دریافت) همانند وحی به معنی خالص دینی نمی‌باشد و لکن اشراق و فیضی است نورانی از نورالانوار که به آنکه استحقاقش را دارد و از والاترین سالکان عصر خویش است، اختصاص دارد.

٤ - زمین خالی از امام نیست[2] و هر گاه با این گفتار تا به انتهاء در حد امکان پیش رفتیم نظریهٔ انسان کامل و وحدت وجود رویاروی ما قرار می‌گیرد. بنابراین امام همان انسان کامل است و علت وجودی است که عالم هستی بدان مستند است و امامان با اختلاف روزگارشان قطبها و ستونهایی بشماراند که کاخ هستی بر آنها استوار است. از این رو ممکن نیست زمین خالی از امام یا خلیفه باشد چون او علت وجود و اساس تکوین[1] است. و ایشان (= ائمه) میان عالم امر و عالم خلق واسطه‌اند. سهروردی طبعاً

---

۱ - ر. ک. مجموعه فتاوی ابن تیمیه ج ۵، ص ۹۳ چاپ قاهریه ۱۹۱۱ م.

۲ - ر. ک: الانسان‌الکامل، تألیف جیلی. ممکن است اطلاق لفظ «اسفهبذ» بر نفس ناطقه ←

به آنچه جیلی و ابن‌عربی رسیده‌اند، نرسیده لکن میان دو دیدگاه رابطه‌ای استوار است.

۵ ـ امام یا خلیفه[۱] همان قطب است که در بین واصلان عالیترین درجه را دارا است که گاهی در ظاهر مستولی و چیره است یعنی زمام امور سیاسی را به دست دارد. پس آن روزگار نورانی می‌گردد یعنی روزگار شکوفائی و پیشرفت است و زمانی قطب در نهان است و گمنام و نامستولی و تأثیر و نقشی در شؤون روزگار ندارد. بنابراین زمین از تدبیر الهی تهی گشته ظلمتها بر آن چیره می‌شوند یعنی زمان عقب‌ماندگی و انحطاط است.

این است نظریه سهروردی دربارهٔ امامت که آن را سخت متأثر از نظریه قرمطیان می‌یابیم. بنابراین سهروردی از پایه‌ها و ستونهای باطنیان شمرده می‌شود و معلوم می‌گردد معاصرینش این امر را تشخیص داده‌اند، به ویژه اینکه نظریه‌اش امامت را به عنوان حقیقتی وجودی که نبوت تحت آن مندرج است تفسیر کرده است. او می‌گوید: زمین خالی از امام نیست پس چگونه پیامبران به محمد ختم می‌شوند؟

و این امر علت قتلش را هم‌چنان که بیان داشتیم روشن می‌سازد.

۲ـ غزالی: بیان داشتیم که غزالی از سبکها و استدلالهای قرمطیان متأثر گشته و ممکن است کتاب «مشکاةالانوار» او را دلیل بر این امر دانست، و از سوی دیگر ممکن است سهروردی از طریق مشکاةالانوار از قرمطیان متأثر شده باشد. و معروف است که غزالی پس از رنجهای طولانی که در بررسیهای فقهی و کلامی به خود هموار ساخت به تصوف به عنوان طریقه و مسلکی رو آورد و با سالکان همراه گشت و از قلب و وجد و ادراک ذوقی سخن راند و کتاب «المنقذ من‌الضلال» او برای ما تاریخی ممتع از حیات عقلی او را آشکار می‌سازد که به برتری ذوق صوفیانه در طریق معرفت و شناخت منتهی می‌گردد.

به این تفسیر شود که اشاره‌ای است به معنی امامت زیرا معنی اسفهبذ به فارسی آقا یا دهقان است و نفس چنانچه ترقی کرد و متأله شد سیادت و ریاست یعنی امامت او را است.

۱ ـ ر.ک: هیاکل‌النور: ص ۳۵، حکمةالاشراق مقاله چهارم فصل دوم جاییکه معنی خلافت را در عالم عقول یاد می‌کند.

مشکاةالانوار از رسائل مهمی است که از آخرین اعتقاد غزالی حکایت دارد. وی آن را به سه فصل تقسیم می‌کند و در مقدمه می‌گوید: «الحمدلله مفیض‌الانوار... والصلوة علی محمد نورالانوار» آن گاه به سبب تحریر رساله پرداخته می‌گوید: آن را در اجابت یکی از پرسندگان از اسرارانوار الهی نوشتم، که می‌خواست با قول حق تعالی تفسیر شود در جایی که می‌گوید «الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکاة فیها مصباح، المصباح فی زجاجة، الزجاجة کأنها کوکب دری یوقدمن شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیة و لاغربیة یکاد زیتها یضیٔ و لو لم تمسسه نار، نور علی نور، یهدی الله لنوره من یشأ[1] ...

گفته پیامبر(ص) توجیه می‌شود که می‌گوید: خدای را هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت. اگر آن حجابها را بر گیرد تابشهای چهره‌اش دیدهٔ هر مدرکی را می‌سوزد». سپس یادآور می‌شود که باب این علم باز نمی‌شود مگر بر روی عارفان راسخ از این رو او به اشاره‌ای کوتاه و تلویحاتی[2] موجز بسنده می‌کند. و در فصل اول آمده است که نور حق همان خداوند متعال است و اطلاق اسم نور بر غیر او مجاز محض است که آن را حقیقتی نیست. پس از آن مفهوم نور را در نزد عوام و بعد پیش خواص و در درجه سوم نزد خاص‌الخاص متعرض می‌گردد.

در عرف عام نور به ظهور اشاره دارد و نور عبارت از آن است که خود به نفسه دیده می‌شود و چیزهای دیگر با آن رؤیت می‌شوند بسان خورشید و ماه و آتشهای فروزان و چراغها و این نور محسوس[3] است، و چون ادراک متوقف بر نور است از این رو روح بصیر مساوی نور است یا اینکه نور خوانده می‌شود و این در حد فهم خواص است اما خاص‌الخاصان بر آنند که نام گرفتن عقل به نور اولیتر از نامیدن چشم بدان است، و اشراق نور حکمت بر عقل انسان را پس از آنکه بالقوه بصیر بوده بالفعل بصیر

---

۱ ـ سوره نور آیه ۳۵.

۲ ـ می‌بینیم کلمه تلویحات که سهروردی آن را بر یکی از کتابهایش اطلاق کرده در اینجا به کار رفته است.

۳ ـ مشکاةالانوار ص ۱۱۲.

می‌سازد، و در آنجا دو عالم است یکی عالم حس که عالم شهادت است و دیگری عالم عقل که عالم ملکوت است و عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت همانند ظلمت نسبت به نور است از این رو است که عالم علوی و عالم روحانی و عالم نورانی خوانده می‌شود و در برابرش عالم سفلی و جسمانی و ظلمانی است. پیامبر فرمود «ان‌الله خلق‌الخلق فی ظلمة ثم افاض علیهم من نوره[1] ».

عالم شهادت سایه عالم ملکوت است، و پیامبر یعنی محمد همان روح قدسی نبوی است که به واسطهٔ او انوار معارف بر خلق افاضه می‌شود. بنابراین او چراغ روشنی‌بخش است که نور خدا را بر دیگران می‌تاباند. انبیاء همگی و همچنین علماء چراغ‌اند ولکن با تفاوت و این چراغها نور خویش را از انوار علوی فرا می‌گیرند. این انوار سماوی را که انوار خود را بر انوار ارضی افاضه می‌کنند مراتبی است به گونه‌ای که بعضی از بعض دیگر نور اقتباس می‌نمایند. بنابراین آنکه نزدیکتر به منبع نخستین است به گرفتن نور اولیتر است زیرا در مرتبه والاتر است (سهروردی می‌گوید): بدان بر ارباب بصیرت آشکار است که انوار ملکوتی بنابر سلسله مراتب وجود یافته‌اند و مقرب همان نزدیکتر به نور اقصی است... و در میان آنها نوری است که درجه‌اش به حضرت ربوبیت که منبع همه انوار است نزدیک است و در بین آنها نوری است ادنی و میان آنها مراتبی است که بر شمردنش دشوار می‌نماید. آنچه معلوم است کثرت و ترتیب آنها در رده‌ها و مراتبشان است.

هم چنان که انوار دارای ترتیبی ویژه‌اند همچنین به لانهایه تسلسل نمی‌یابند بلکه به منبع نخستین که او لذاته و به ذاته نور است و از غیر، نوری نمی‌گیرد و اشراق دیگر انوار به ترتیب همگی از او است، بدان ارتقاء می‌یابند. نور اصلی منبع همه انوار است که در ذات خود غنی است و نور حقیقی او است و غیر او نوری است که از وی نور می‌گیرد یعنی نسبت به او در ذات خویش فقیر است و عاریه گیر چه مستعیر فقیر است و عاریه ده (= معیر) غنی. بنابراین یکی نوری است که در ذات خویش وی

---

۱ ـ خداوند خلق را در ظلمت آفرید سپس از نور خود بر آنها فیض بخشید. (م)

را وجود است مثل نور اصلی و دیگری آن است که در ذات خود او را وجودی نیست بلکه وجودش از غیر است مثل انواری که از نور اصلی صادر می‌گردند و برخی از موجوداتاند که نه از خود و نه از ناحیهٔ غیر موجود نمی‌باشند و آنها موجودات ظلمانی‌اند و ظلمت در مقابل نور و عدم آن است.

درجات عارفان

گفتگو از انوار و ترتیب آنها در اینجا بحثی نظری و متافیزیکی نیست بلکه کاملاً مربوط به طریقی صوفیانه است. بنابراین سالک به نور محسوس تعلق پیدا می‌کند سپس در می‌یابد که اطلاق اسم نور بر معقول اولیتر از اطلاق آن بر نور محسوس است. پس از آن به مرتبهٔ مشاهده انوار انتقال می‌یابد و به قله این انوار که همان خدای حقیقت حقایق باشد و می‌بیند که به تنهایی وی نور حقیقی است و جز او مجاز است. عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت متفق‌اند که در عالم هستی جز واحد حق ندیده‌اند و در یگانگی و وحدانیت مستغرق گشته‌اند و نزد ایشان فقط خدا بر جای مانده است پس مست وحدت شدند و چون به خود آمدند فهمیدند که آن در حقیقت اتحاد نبوده بلکه شبیه به اتحاد است.

آن گاه سالک از هرچه ماسوی الله است فانی می‌شود. سپس از خود و فنای خویش فانی شده نسبت به آن ادراکی ندارد که حالت «فناء فناء است» و این حالت نسبت به مستغرق در آن مجازاً اتحاد و حقیقة توحید خوانده می‌شود یعنی مرحلهٔ توحید آخرین مراحل طریق صوفیانه است که همان مرحلهٔ بقاء بعد از فناء است، و این است مرحلهٔ پایانی واصلان.[1]

عالم از نور عقلی و نور حسی مرئی مشحون است. نور اخیر را آنچه در آسمانها از ستارگان و خورشید و ماه و در زمین از اشعه می‌بینیم نمایان می‌سازد، و اما عالم اعلی مشحون از انوار عقلی است که جواهر ملائکه‌اند و عالم اسفل مشحون از حیات حیوانی

---

۱ ـ مشکاةالانوار، ص ۱۲۱، ۱۲۲.

و از آن پس انسانی است، از نور انسانی سفلی، نظام عالم سفلی پدیدار شد هم چنان که با نور ملکی نظام عالم علوی ظاهر گشت، و انوار عقلی و سفلی از بعضی انوار عقلی فائض شدند و منبع مستقیم آنها نور نبوی قدسی است و علویات بعضی از بعض دیگر مقتبس‌اند و آنها از نورالانوار فائض‌اند.[۱]

گاهی انوار فائضه، به سبب شدت اشراق بر غیر اهل بصیرت پوشیده می‌مانند. غزالی در فصل دوم از «مشکاةالانوار» مثل افلاطونی را عرضه می‌دارد، به هنگامی که از سر تمثیلی و طریقه و چگونگی ضبط روح معانی در قالب امثال و مقایسه مثال با روح و عالم شهادت با عالم ملکوت سخن می‌گوید، سپس انوار صادر در عالم سفلی را مطرح می‌سازد و مثال نزد او (غزالی) در عالم شهادت است یعنی در عالم حسی است و مثال در اینجا به معنی مثال افلاطونی نیست بلکه به معنی‌هایی است شبیه به روح که مثال آن در عالم ملکوت است. پیوند میان عالم شهادت و عالم ملکوت برای دوام ترقی و رسیدن به حضرت الهی واجب و لازم است.

«رحمت الهی عالم شهادت را بر قیاس عالم ملکوت نهاد. بنابراین چیزی در این عالم نیست مگر اینکه مثال شیءای است از آن عالم و بسا شیء واحدی، مثال اشیائی از عالم ملکوت و یا شیء واحدی از عالم ملکوت را مثالهای بسیاری در عالم شهادت باشد و تنها به هنگامی مثال است که نوعی مماثلت و مطابقت با چیزی داشته باشد، و این امثله در عالم شهادت بی‌شماراند. جواهری نورانی و شریف و عالی در عالم ملکوت‌اند که ملائکه خوانده می‌شوند و همانها هستند که انواری را بر ارواح بشری افاضه می‌کنند، و ملائکه نسبت به این ارواح، ارباب خوانده می‌گردندوالله‌رب‌الارباب نامیده می‌شود. سپس سخن را به نبوت و تعبیر خوابها می‌برد و می‌گوید انبیاء موضوعات نبوت را در حالت بیداری و دیگران در خواب مشاهده می‌کنند[۲]».

(آنگاه) به سخن گفتن از مراتب ارواح نورانی بشری می‌پردازد:

۱ - از جمله آنها روح حساس (مشکاة) است.

---

۱ - مشکاةالانوار، غزالی، ص ۱۲۴.

۲ - مشکاةالانوار. ص ۱۳۵.

۲ ـ روح خیالی است که هر چه را حواس گرد می‌آورند می‌نویسد (زجاجه).
۳ ـ روح عقلی که معانی خارج از حس را ادراک می‌کند (مصباح).
٤ ـ روح فکری (شجره) که از علوم عقلی معارف را استنتاج می‌کند.
۵ ـ سرانجام روح قدسی نبوی است (زیت) که به انبیاء و برخی از اولیاء اختصاص دارد و در آن روح لوائح غیب متجلی می‌شوند.

این ارواح انواراند و با آنها انواع موجودات پدیدار می‌گردند. در آنچه اختصاص به مرتبهٔ دوم ادراک دارد وی را می‌بینم در برابر آن مرتبه از عالم انبوه خیالی سفلی که انوار را از نفوس محجوب نمی‌دارند سخن می‌گوید. این انوار برخی بر برخی دیگر مترتب‌اند و از سوی دیگر با درجات سلوک و اصلان روبرو می‌شوند. بنابراین عالم حسی مقدمهٔ عالم خیالی[1] است، عالم خیال مقدمهٔ عالم عقلی و هکذا و هر عالمی را مرتبه‌ای است از ادراک که در آن فرمان می‌راند.

در فصل سوم غزالی به شرح معنی قول پیامبر(ص) می‌پردازد: «خداوند را هفتاد حجاب از نور است که اگر از آنها پرده برگیرد سبحات چهره‌اش دیده هر مدرکی را می‌سوزاند». «خدای تعالی فی ذاته و به ذاته و لذاته تجلی می‌کند و ناگزیر حجاب نسبت به محجوب است، و محجوبان خلق سه قسم‌اند یکی به ظلمت صرف و دیگری به صرف نور محض و سومی به نور مقرون به ظلمت محتجب‌اند و طایفه‌ای از پارسیان دوگانه‌پرست از قسم دوم‌اند.

برخی از پارسیان آتش محسوس و برخی دیگر به پرستش کواکب و دسته‌ای خورشید را به تنهایی و طائفه‌ای نور مطلق را که جامع تمام انوار است می‌پرستند. پارسیان در عالم، شروری را دیدند و آنها را به تاریکی و ظلمت نسبت دادند و به ستیز میان ظلمت و نور قائل شدند و بسا آن دو را یزدان و اهریمن نامیدند.

سپس در پایان این فصل غزالی به سخن از مقامات انوار و مراتب سالکان می‌پردازد و آنها را به محجوبان قسم سوم منضم می‌سازد. مشکاةالانوار بنابر آنچه از آن

---

۱ ـ عالم مثل معلق نزد سهروردی.

نقل کردیم یکی از منابع مهم مذهب اشراق به شمار می‌آید. از این رو غزالی در آن از اندیشه فیض نورانی که هستی را با وحدتهای نورانی خود پر می‌کند سخن می‌راند و بر صحت مذهب خویش به آیات قرآن استشهاد می‌کند. پس از آن باز هم از عالم حس یعنی عالم ظلمت و عالم ملکوت یعنی عالم مثل نوری به گفتگو می‌پردازد و می‌گوید این مثل همان ملائکه اعلی هستند و همین نظر سهروردی است. آن گاه غزالی صریحاً به میراث ایرانی و مذهب ثنویت در نور و ظلمت و مذهب صابئان در عبادت ستارگان اشاره می‌کند -که بر ارتباط وی با منابعی که سهروردی با آنها مرتبط بوده است دلالت دارد یا اینکه سهروردی مشکاةالانوار را خوانده و از آن متأثر گشته و در آن به اندیشه بسیار پرداخته است.

۳- ابن‌سینا: آن چه بر جای مانده این است که تأثیر ابن‌سینا را در مذهب اشراق بیان داریم و هم‌چنان که دانستیم منبع اساسی که مذهب اشراق از آن بر گرفته است همان است که ابن سینا و فارابی قبلاً از آن متأثر شده‌اند یعنی مذهب نو افلاطونی، و کتاب أثولوجیا، که اشتباهاً به ارسطو منسوب است.

سهروردی خود می‌گوید: حکمت بر دو نوع است: بحثی و ذوقی.

اما در حکمت بحثی وی با حکیمان اسلامی برای احتجاج با خصم در مورد آن چه به ذوق در عالم ربوبی دیده است همراه می‌شود.

فلسفه اسلامی متأثر از مذهب نو افلاطونی در حد خود بر اساس نظریه فیض که بر «فکر امکان» مبتنی است استوار می‌گردد. بنابراین وجود به واجب و ممکن[1] تقسیم می‌شود، و ممکن آن است که اصلاً قائم به نفس نمی‌باشد بلکه وجودش مستند به واجب می باشد. چنین است جریان سلسله ممکنات که فیوضاتی نورانی‌اند. اصل دومی که فلسفه صدور بر آن مبتنی است قاعده[2] «الواحد لا یصدر عنه الاالواحد[3]» است. اصل سوم این است که ابداع پیرو تعقل است یعنی از آن ناشی می‌شود و معنیش

---

۱ - اشارات، ابن‌سینا، ص ۱۵٤، چاپ لیدن سال ۱۸۹۲.

۲ - النجاة، ص ٤۵۳.

۳ - ارواحد جز واحد نیاید.

این است که وجود، خاضع معرفت و شناخت است یا اینکه معرفت و شناخت وجود را تأسیس می‌کند. فارابی و ابن‌سینا و همچنین سهروردی در مسئله معرفت و شناخت انسانی متفق‌اند که مبتنی است بر اشراق عقل فعال یا (رب‌النوع انسان) بر نفس انسانی سپس این نفس در درجات معرفت پس از جدال با بیگانه‌های حسی به پیش می‌رود یعنی این مذاهب در نظریه صوفیانه‌ای که در ریاضت و مجاهدات نفس نمایان می‌شود، اتفاق نظر دارند. سپس آنها (مذاهب) مراتب مجاهده صوفیانه را با مراتب معرفت اشراقی مرتبط می‌سازند.

حال باید دید آیا ابن‌سینا در بپا داشتن ستونهای فلسفه اشراق که با رأی مذهبیش همآهنگ باشد توفیق یافته است یا نه؟

کوربن[1] می‌گوید: کوشش ابن‌سینا در این باره در اوراقی چند موجود است و هیچ رأی تازه متفاوتی را با نحوه تفکرش که از او سراغ داریم نمی‌رسانند، لذا بیشتر (چند ورق) خلاصه چیزهایی است که در اشارات آمده‌اند. بنابراین توصیف او از این حکمت به اشراق، توصیفی دقیق نمی‌باشد.

کوربن بر صحت این رأی چنین استدلال می‌کند: نوشته‌های اشراقی سهروردی بر انگیخته از آراء یامبلیخوس و ابروقلس‌اند[2]، در صورتی که در منطق مشرقیین[3] اثری از آن آراء نمی‌بینیم.

سهروردی در المطارحات، مشرع دوم در قول شارح (= تعاریف) پس از اینکه از ضرورت مطابقه امر ذهنی با موجود خارجی (عینی) سخن رانده می‌گوید: «از این رو شیخ ابوعلی سینا در برگ نوشته‌هایی پراکنده که آنها را به مشرقیین نسبت داده تصریح می‌کند به این که بسائط با رسم تعریف می‌شوند نه حد، و این برگ نوشته‌ها را هر چند به مشرق نسبت داده است ولی عیناً از قواعد مشائیان و حکمت عامه‌اند جز اینکه بسا عبارت را تغییر داده یا تصرفی جزئی در برخی فروع کرده که با

۱ ـ مقدمه رسائل متافیزیکی، تألیف سهروردی.

۲ ـ از پیروان نو افلاطونی‌اند.

۳ ـ ر.ک: منطق‌المشرقیین، چاپ قاهره ۱۳۲۸ هـ. ص ۴۰ و ۴۱ و ۴۵.

دیگر کتابهایش تفاوت معتنابهی ندارد و این نمی‌تواند اصلی مشرقی را که در روزگار علماء خسروانی مقرر بوده برقرار سازد و آن امر عظیم خود حکمت خاصه است. و ما در این کتاب فقط بر آنیم که طریق‌مشائیان را کامل کرده و به تفریع و تهذیب آن بپردازیم و آن حکمتی است عام برای همه پژوهندگان هر چند که در آن نکته‌های بحثی ارزنده‌ای وجود دارد».

از این عبارت، دفاع سهروردی[1] از نظریه‌اش درباره اعتبارات عقلی آشکار می‌شود و امری دیگر نیز معلوم می‌شود و آن آگاهی سهروردی است از منطق مشرقیان و ابطال ادعای ابن‌سینا در پی‌جویی تأسیس فلسفه‌ای اشراقی، چون به نظر او (چنین فلسفه‌ای) باید براساس مشرقی و ایرانی پی‌ریزی شود. سپس می‌گوید آن چه در حکمة‌المشرقیین[2] آمده خلاصه‌ای است از آنکه در اشارات است.

آیا متافیزیک اشارات برای برپایی فلسفه‌ای اشراقی کافی است؟

واقع این است که با افزودن مندرجات کتابهای دیگر ابن‌سینا بر آن مثل داستان حی بن یقظان و رسالة‌الطیر و قصه سلامان وابسال کافی است.

هر گاه مقامات‌العارفین را که از فصول پایانی اشارات است بررسی کنیم در می‌یابیم که ابن‌سینا می‌گوید: «زاهد کسی است که از دنیا و خوشیهایش روگردان

---

۱ ـ برگ نوشته‌هایی که سهروردی بر آنها آگاهی یافت «کتاب‌الانصاف» بوده است نه حکمة‌المشرقیین یا چنان که خود می‌گوید جزء منطقی آن کتاب و تنها سهروردی نبوده که از این حیث به ابن‌سینا حمله کرده است بلکه ابن‌سبعین نیز می‌گوید: «ابن سینا ترفندگر و سفسطه‌کار است و پرطنطنه... و می‌انگارد که فلسفه مشرق را یافته است و اگر آن را دریافته بود بوی خوشش بر او می‌پراکند و بیشتر کتابهایش از کتابهای افلاطون گردآوری و استنباط شده‌اند و آنچه در آنها از خود او است چیز رویراهی نبوده کلامش را اعتباری نیست و شفا از مهمترین کتابهای او است که پر از خبط و خطا و خلاف سیره حکماً است و بهترین تألیفش در الهیات «التنبیهات و الاشارات» و رمزهایی است که در داستان حی بن یقظان است که آنچه در آنها آورده مضامین کتاب نوامیس افلاطون و گفتار صوفیان است» ر. ک: ماسینیون، مجموعه منتشر نشده، ص ۱۲۸.

۲ ـ این چیزی است که سهروردی می‌گوید ولی عکس آن صحیح است چون آنچه در اشارات آمده خلاصه‌ای است از آنکه در حکمة‌المشرقیین است.

است. و عابد آن است که بر عبادات مواظبت نماید و عارف فکر خویش به قدس جبروت معطوف می‌دارد تا اشراقات نور حق بر درونش مستدام گردد. زهد غیر عارف، گونه‌ای معامله است: «گویا متاع آخرت به متاع دنیا می‌خرد و زهد عارف زدایش درون است از آنچه او را از حق مشغول بدارد و تکبر بر هر چیزی غیر از حق است، و عبادت غیرعارف یک گونه سوداگری است مثل اینکه برای اجرتی که در آخرت می‌گیرد یعنی برای اجر و ثواب کار می‌کند. و عبادت عارف یک نوع ریاضت است برای همتها و قوتهای توهمی و تخیلی‌اش تا با عادت، آنها را از جانب غرور به سوی حق برد و از نظر بر طلوع نور حق، وی را ملکه‌ای پابرجا شود».

ابن‌سینا در وصف حقیقت عارف به تفصیل ادامه می‌دهد و به مرحله رفع تکالیف شرعی[1] اشاره می‌کند. از این امر بر می‌آید که ابن‌سینا متوجه جنبه اشراقیت یعنی خواستار جلوه‌گری نور حق است و معلوم می‌شود چند برگی وجود داشته که جزیی از متافیزیک حکمةالمشرقیین بوده و سهروردی از آنها آگاهی نداشته است زیرا تمایلات اشراقی در مقامات‌العارفین و غیر آن از کتب صوفیان واضح است. بدین ترتیب ادعاء کوربن به اینکه رغبت صوفیانه اشراقی نزد ابن‌سینا روشن نیست رد می‌شود، و از سوی دیگر ادعاً خود سهروردی که ابن‌سینا را با متکلمان و فیلسوفانی انباز شمرده که علم حضوری اتصالی شهودی را علم رسمی ندانسته و در ظلمتهای هیولی باقی مانده‌اند، رد می‌گردد. سهروردی در نصی که بر کتاب التلویحات دارد، گفتاری را که در خوابی با ارسطو داشته غربال می‌کند: «سپس ارسطو به ثناء بر استادش افلاطون شروع کرد که به حیرت افتادم و گفتم آیا از فیلسوفان اسلام کسی بدان مرتبه رسیده است؟ گفت نه و نه به یکهزارم مرتبه‌اش، بعد از آن گروهی را که می‌شناختم بر شمردم و او بدانها التفاتی نکرد. به بایزید بسطامی و ابومحمد سهل بن عبدالله شوشتری و همانند ایشان بازگشتم پس مثل اینکه خرسند شد و گفت آنان به حق فیلسوفان و حکیمان‌اند که به نزد علم رسمی (بحثی) متوقف نشدند بلکه به

---

۱ ـ مقامات‌العارفین، ابن‌سینا، ص ۳۱ (این کتاب مجموعه فصول پایانی اشارات است) ر.ک، (ص ۹۹) چاپ اشارات فورگیه.

علم حضوری اتصالی شهودی راه یافتند و به علائق هیولی مشتغل نشدند... بنابراین از آنچه ما به حرکت درآمدیم آنان (نیز) به حرکت در آمدند و به آنچه ما بر زبان راندیم سخن گفتند ۱ . ولی اینان که سهروردی بدانان اشاره می‌کند صوفیانی فلسفه‌گرا نمی‌باشند بلکه گروهی از صوفیان‌اند که مذهب روشن فلسفی مثل سهروردی و ابن عربی ندارند. سهروردی مذهب فلسفی خود را در کنار طریقه صوفیانه‌اش برپا می‌دارد و میان هر دو پیوند مسلکی استواری به وجود می‌آورد، و بیان داشتیم که مذهبش مجملاً به فلسفه ابن‌سینا و فارابی با اضافاتی ایرانی که به ظاهر می‌خورند تا باطن، باز می‌گردد. بیان داشتیم که ابن‌سینا را مشرب اشراقی صوفیانه‌ای است بلکه این مشرب را طبیعت مذهبش که نو افلاطونی است مسلم می‌دارد بنابراین فرقی که میان ابن‌سینا و سهروردی بر جای می‌ماند گاهی به ژرف‌نگری اخیر (= سهروردی) در اشراقیت نه در نوع فلسفه هر کدام باز می‌گردد. نقد مهمی که سهروردی متوجه ابن‌سینا می‌دارد از لحاظ نسبت تاریخی است، زیرا ابن‌سینا به اصل مشرقی بودن مذهب اشراق اهمیتی نمی‌دهد ولی می‌بینیم سهروردی بدان اهمیت می‌بخشد. از این رو در حکمةالاشراق به حکمت خسروانیان اشاره کرده برای مذهبش اصلی ایرانی قائل می‌شود. صدرالدین شیرازی در اسفار اربعه به نقل از او می‌گوید «او شیخ پیروان فلسفه مشرقیین و زنده‌کننده آثار حکیمان ایران در قواعد نور و ظلمت است» و سهروردی در المطارحات خود می‌گوید علم حقیقت را در کتابش موسوم به حکمةالاشراق بودیعت نهاده است، و حکمت باستان را که پیوسته پیشوایان هند و ایران و بابل و مصر و

---

۱ ـ التلویحات ـ قسمت الهیات‌و فقره ۵۵ ـ و در همان فقره حلاج و ذوالنون مصری را ذکر کرده است، و در حکمةالاشراق براینان، فیلسوفان یونانی را مثل افلاطون و فیثاغورس و سقراط و همچنین اغاثاذیمون و زردشت و جاماسب و هرمس را اضافه می‌کند و ما در مواردی سابقاً بدیشان اشاره کردیم، ویوذاسف که فیلسوفی است تناسخی مذهب و هندی و بزرگمهر وزیر خسرو انوشیروان بزرگ را که در عهد هرمزبن انوشیروان به سال ۵۸۰ م متوفی است و «فردا شاور» که برادر جاماسب و همسر مادر زردشت است هم چنان که در اوستا مسطور است اضافه می‌کند. ر.ک: نلدکه، تاریخ‌الفرس و العرب ص ۲۵۱.

پیشینیان یونان تا افلاطون گرد آن دور می‌زند و حکمت خود را که خمیر مایه‌ای ازلی[1] است از آن به دست می‌آوردند، در آن (حکمةالاشراق) زنده گردانیده است. و در این عبارت به خصوص به نظریهٔ افلاطون درباره مثل عنایت دارد زیرا سهروردی به دفاع از مثل افلاطون صحبتهایی برپا داشته دعاوی ارسطو را در این باره ابطال کرده است و در عین حال که ابن‌سینا به افلاطون تاخته و ادعاء او را نقض کرده از طریق مذهب نو افلاطونی از او متأثر گشته است.

حقیقت این است که اشراق هم‌چنان که در صفحات بعد خواهیم دید جز آخرین شکلی که مذهب افلاطون پس از تطوری طولانی و تاریخی به خود گرفته و با آن عناصری متعدد و گوناگون تأثیر و تأثر داشته‌اند و امواجی فلسفی با آن در آمیخته‌اند، چیز دیگری نمی‌باشد، بلکه فراتر از این ما فلسفه اسلامی را می‌بینیم که از آغاز نشأت آن بر پایه‌هایی افلاطونی ریشه‌دار ایستاده و بی‌درنگ مذهب اشراق به شکلی کامل به گونه‌ای که یاد کردیم از چهره آن نقاب بر گرفته است.

---

۱ ـ ر.ک: المطارحات، ص ۵۰۳.

باب دوم

فصل پنجم

معرفی برخی از کتابهای او

مقدمه:

از بررسی تاریخ زندگانی و روزگار شیخ اشراق و امواج مذهبی و دینی و سیاسی که هم زمان با حیات کوتاه او بوجود آمدند و حد تأثیر این عوامل بر افادات و شخصیت ناآرامش بر ما روشن گشت که به رغم تأثرش از این عوامل گوناگون توانست برای خود طریقی اصیل، در میان جو فشار و آتش اختناق فکری که در دشمنی آشکار با فیلسوفان و صوفیان مشتعل بود، ترسیم کند.

سبک او:

از آنجا که سبک نویسنده آئینه‌ای است که مکنونات قلبی او را می‌نمایاند، ما که در صدد شناخت فیلسوفی صوفی‌منش و مصر در رمزگویی و پوشیدن حقیقت مذهبش، می‌باشیم، احساس می‌کنیم برای بررسی سبکش که جنبه‌های مختلف شخصیتش را روشن می‌سازد بضاعتی ناچیز داریم ولی رویهمرفته نظریاتی نیز در مورد این سبک داریم:

یکی آنکه سبکی است کاملاً دور از آرایش‌های ادبی بلکه گاهی در پاره‌ای از تألیفات شیخ به اشتباهاتی نحوی بر می‌خوریم مثل آوردن صفت مذکر برای موصوفی مؤنث و برعکس و همچنین عدم رعایت قواعد در ذکر تمییز اعداد و ارتکاب اشتباهاتی که نمی‌دانیم از مؤلف است یا ازاهمال‌نساخ زیرا هیچ نسخه‌ای خطی به قلم مؤلف به دست ما نرسیده تا حکمی صحیح در این باره صادر کنیم.

دوم عنایتی به پیروی از برنامه‌ای قاطع در تنظیم انواع تألیفاتش به ویژه در قسمتهای کوچک و فرعی نشان نمی‌دهد، و همچنین تمایل وی به رعایت ایجاز متمرکز در کتابهایی که حاوی تعالیم اشراقی او است تا بجایی که بعضی موارد نزدیک است به صورت عباراتی مقطع و گسسته در آیند و خاصیت انسجام و ارتباط که آنها را در سبکهای استوار نگارش سراغ داریم از دست بدهند، در برخی از کتابهایش مثل التلویحات[1] اشاراتی ویژه به کار می‌برده شاید این کارها به ترس از سختگیری فقیهان و اهل سنت مربوط باشد و خواسته است خود را در پشت ایجاز مستور دارد و از شرح و تفصیل خودداری کرده تا آراء باطنیش مکشوف نگردند. در این مورد امر دیگری در بین است و آن کوتاهی مدت زندگانی شیخ باکثرت سفرهایش که وی را از مراجعه و تنقیح و توجه به سبک نگارش آنها باز می‌داشت. آشکار است که فهم بسیاری از عبارات او امکان ندارد مگر پس از خواندن شرحهای شاگردانش.

رسائل متافیزیکی او

می‌توان کتابهای او را موضوعی طبقه‌بندی کرد چون او را دو نوع کتاب است: ۱ ـ رسائل یا کتابهایی که صرفاً بر مباحث متافیزیکی مشتمل‌اند ۲ ـ رسائل صوفیانه‌ای که بر رمز مبتنی‌اند. اما رسائل متافیزیکی مهمترینش حکمة‌الاشراق است که به اجمال بحثهایی از فلسفه اشراق و مشاء را در بر می‌گیرد.

اما کتابهای مشائی او عبارتند از: التلویحات و اللمحات و المطارحات و المقاومات: ۱ ـ التلویحات: کتابی است که فلسفه ارسطویی را به گونه‌ای که به دست مسلمانان رسیده است فرا دارد یعنی ارسطویی آمیخته به نوافلاطونی و آن چنان آمیزه‌ای از میراث یونانی که در مراکز انتشار تمدن یونانی شائع بوده است. کتاب بر حسب تقسیم معمول در آن روزگار به سه قسم تقسیم می‌شود یعنی به اجزاء منطقی و

---

۱ ـ ر.ک: التلویحات ضمن مجموعه رسائل متافیزیکی ـ این اشارات را در فصل سوم از این باب آورده‌ایم.

طبیعی و متافیزیکی (= الهی). مقدمه کتاب با این عبارت آغاز می‌شود: «هذه،[۱] رفاقی، تلویحات علی اصول من‌الحکمة آتیه علی‌العلوم‌الثلاثه علی ترتیبها، بالغةالایجاز و علی الله فصل‌السبیل. العلم‌الاول و فیه ست مراصد.»

جزء دوم یعنی جزء طبیعی را نیز به موارد و موارد را به فصول یا تلویحات تقسیم می‌کند و در آن از نفس ناطقه و افعال و قوی و انفعالات آن نه فقط بر طریقهٔ معلم اول بلکه با اضافاتی از خود، سخن می‌گوید مثلاً انفعال از نظر وی نوری است که در نفس افکنده شده و به هیکل یعنی جسم منعکس گشته و قوای نفس از آن منفعل شده‌اند.

جزء سوم ما بعدالطبیعه است که آن را با این گفتار می‌آغازد: «هذا هوالشروع فی علم ما بعدالطبیعة من‌التلویحات‌اللوحیة والعرشیة لم‌التفت فیها الی‌المشهور بل انقح فیها ما استطعت و اذکر لب قواعدالمعلم الاول[۲]».

این قسم را نیز به موارد و تلویحات تقسیم می‌کند و در جزء اخیر که «المرصادالعرشی» نامیده شده شیوه مجاهده نفسانی و مراحل وصول و مراتب واصلان را مطرح می‌سازد، و جنبهٔ اشراقی در التلویحات در فقره‌های ۵٤ - ۵۷ - ۷۵ - ۹۰ تجسم می‌پذیرد.

۲ ـ اللمحات: کتابی است مشائی که آن را سهروردی با این گفتار می‌آغازد: «و بعد فان هذه لمحات علی غایةالایجاز، و لم اذکر فیها غیرالمهم من‌العلوم‌الثلاثه[۳]» و

---

۱ ـ ای دوستان این است تلویحاتی بر اصول حکمت که بر سه علم ترتیب یافته‌اند و به نهایت موجزاند و خدا راست بخشیدن راه خود. علم اول و در آن شش مرصد است. ر.ک: مجموعه رسائل متافیزیکی ص ٦٤ - مقدمه این متن را کوربن چنین تصحیح کرده است «هذه، رفاقی!! تلویحات علی اصول.. علی‌الله قصدالسبیل».

۲ـ این آغازی است در علم ما بعدالطبیعه از تلویحاتی لوحی و عرشی که در آنها به مشهور التفاتی نکردم بلکه در آنها تا می‌توانم به تنقیح می‌پردازم و لب (= مغز) قواعد معلم اول را یاد می‌کنم. (م)

۳ ـ و بعد اینها لمحاتی موجز در حقایق و در آنها جز مهم از علوم‌سه‌گانه‌رایادنکردم. (م)

کتاب را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسم اول منطق که در آن موارد است و موارد خود به لمحات منقسم می‌گردند و در کتاب تعدیل‌هایی است نسبت به پاره‌ای از آراء ارسطو در منطق به ویژه در نظریه تعریف.

اما جزء دوم مشتمل بر علم طبیعی است که در آن مواردی است و آن موارد به لمحات منقسم می‌شوند، و در پرداخت به علم طبیعی از اصول مشائیان اسلامی خارج نمی‌شود مگر در جایی که سخن به نفس اختصاص دارد که به جانب اشراق متمایل می‌گردد.

قسم سوم ما بعدالطبیعه را شامل می‌شود و او مطابق نظام گذشته در آن گفتگو می‌کند و در دعوت به تجرد و آزاد ساختن نفس از اسارت و راه افتادن او در طریق واصلان تا به لذت قرب از روح قدسی متنعم گردد، آن را به پایان می‌برد.

۳ ـ المقاومات: فهرست‌نگاران کتابهای سهروردی در نسبت این کتاب به او اختلاف نظر دارند بسیاری بدان اشاره‌ای نمی‌کنند جز بروکلمان که معتقد است التنقیحات فقط شرح ابن کمونه اسرائیلی است بر التلویحات و گاهی آن را المقاومات می‌نامند، در حالی که «ریتر» بر آن است که المقاومات غیر از التنقیحات است و المقاومات مختصر التلویحات است و می‌گوید سهروردی آن را با این عبارت شروع کرده است: «هذا مختصر یجری من کتابی الموسوم بالتلویحات مجری‌اللواحق و فیه اصلاح مایحتاج الی اصلاح مما کان الاولون یرسلونه ولم یتیسر ایراده فی‌التلویحات[1]».

حاجی خلیفه آن را آورده و کوربن منتشر ساخته است.[2]

۴ ـ المطارحات: «المشارع و المطارحات» یا همچنان که خود در التلویحات می‌خوانده‌اش «قوانین‌الحقائق» کتابی است بر طریقه مشائیان و محاوره گونه که

---

۱ ـ این مختصری است که نسبت به کتابم موسوم به التلویحات به منزلهٔ ملحقاتی است و در آن اصلاحی است از آنچه پیشینیان آزاد و ناویراسته می‌داشتند و آوردنش در التلویحات میسر نگردید. (م)

۲ ـ رسائل متافیزیکی، کوربن، جنبه‌های اشراقی در فقرات ۲۴ ـ ۵۲ ـ ۶۱ المقاومات مجسم می‌شوند.

می‌پرسد و بپرسش پاسخ می‌دهد، و مشکلات و مسائل و اختلافاتی طرح می‌کند و به آنها جواب می‌دهد همان‌گونه که در پاره‌ای از اجزاء التلویحات انجام داده است و کتاب رویهمرفته مشائی گونه است و در آن اقوال مذکور در کتابهای گذشته‌اش تکرار گشته‌اند.[۱]

۵ ـ المناجات: ماسینیون در طبقه‌بندی کتابهای مشائی سهروردی آن را به عنوان یکی از کتابهای مشائی او اضافه می‌کند، همچنان که از مطالعه کتاب بر ما آشکار می‌شود واقع این است که آن مشتمل بر دعاهایی صوفیانه و اشراقی است و به مشاء ارتباطی نمی‌یابد مگر به همان مقدار که مذهب اشراقی خود به مذهب مشاء مربوط می‌شود و به عنوان یکی از اصولی است که بر آن مبتنی می‌باشد. بنابراین ممکن است مناجات را کتابی یا رساله‌ای صوفیانه شمرد.

۶ ـ ریتر تلخیص اشارات ابن‌سینا و شرح فارسی اشارات را به سهروردی نسبت می‌دهد و در این مورد به گفتهٔ شهرزوری استناد می‌کند: و همچنین او را کتابی است در نجوم و قداست آن، به طریقه یونانیان بر منوال کتاب ابوبکر رازی به نام «سرالمکتوم فی مخاطبات النجوم» یا کتاب مجریطی به اسم «غایةالحکیم» و سهروردی خود بر این کتاب نام «الواردات و التقدیسات» می‌نهد و ریتر آنچه را شهرزوری[۲] گفته تأیید می‌کند.

کتابهای اشراقی او عبارتند از:

الالواح العمادیه ـ هیاکل‌النور ـ حکمةالاشراق ـ اعتقادالحکماء.

۱ ـ الالواح‌العمادیه: سهروردی کتاب خود موسوم به الالواح‌العمادیه را به عمادالدین قره ارسلان از امراء دولت سلجوقی در کشور اناتولی اهداء کرد.

کتاب از چهار لوح تشکیل می‌شود که در هر یک از آنها او مطلبی خاص می‌آورد و خود می‌گوید که مطلب الهام کسی است که می‌خواهد به او از این کتاب

---

۱ ـ مطالب اشراقی در آن در فقرات ۱۹۵ ـ ۱۱۱ ـ ۱۱٤ تمثل یافته و رویهمرفته در دو کتاب ششم و هفتم ـ متافیزیک مطارحات.

۲ ـ ر.ک: تحقیق نقدآمیز از ضبط کتابهای سهروردی.

«شناخت مبداء، و آنچه وی را از صفات و افعال است و نیز شناخت معاد انسان بعد از فناء بدن و زوال آن به دست دهد» «هو معرفة‌المبدأ و مایتعلق به من‌الصفات والافعال و معرفه معادالانسان بعد فناءالبدن والزوال[1]» در لوح اول از بعضی احوال عالم عنصری و اثیری سخن می‌گوید و در لوح دوم متعرض احوال تجرد نفوس و قوای انسانی می‌شود و در لوح سوم از صفات مبداء اول و ذات و افعالش بحث می‌کند و چهارمی احوال معاد را شامل می‌شود.

او با ذکر لفظ الواح جمع‌لوح - به لوح محفوظ که در قرآن وارد است اشاره دارد مثل آن است که مطالب وارد در این کتاب یعنی الالواح در صحت و درستی مثل قرآن‌اند چون منشاء آنها اشراق است که به منزلهٔ وحی است یا در آن چیزی مغایر با قرآن وجود ندارد.

موجودات به روحانی و جسمانی و مادي تقسیم می‌شوند و هر کدام دو قسم‌اند: زیرا موجود روحانی یا به بدن تعلق تصرفی دارد یا اصلاً بدان تعلقی ندارد، و جسمانی یا اثیری است و یا غیر آن بنابراین کتاب را چهار جزء است و مشتمل بر اقسام چهارگانه موجوداتی که در عوالم چهارگانه: عقلی و نفسانی و اثیری و سرانجام عنصری وجود می‌یابند.

مؤلف بر آراء خاصی که یاد می‌کند لفظ عرشیات را اطلاق می‌کند و آنچه از فیلسوفان دیگر نقل می‌کند لوحیات می‌خواند.

گذشته از انگیزه مشائی که در گوشه و کنار آن کتاب پراکنده است به ویژه به هنگام سخن از نظریه نفس و قوای آن و تجرد و اتصال و صفات و افعال مبدأ اول و احوال عالم عنصری و اثیری، انگیزه ترکیبی هم وجود دارد که ارسطویی را با نو افلاطونی به هم می‌آمیزد و آن را به لباس مشائی اسلامی که معهود فلسفه اسلامی در اوج تطور آن است، در می‌آورد.

نیز آراء و نظریات ویژه‌ای یافته می‌شوند که علائم و خطوط اولیه مذهب اشراق

---

۱ ـ آن شناخت مبدأ است وهر آنچه به او تعلق دارد از صفات و افعال و معاد انسان پس از فناء و زوال بدن. (م)

را پی می‌نهند یا اینکه مبدئی آغازین را برای نشو و نما و تبلور آن مذهب و اخذ آن به صورت مذهبی کامل در حکمة‌الاشراق، مهیا می‌سازند، جز اینکه ما جنبهٔ افلاطونی بعضی عبارات را در این کتاب غالب می‌بینیم. مثلاً به هنگام سخن از معنی کلی که آیا در خارج موجودات است یا در ذهن، سهروردی در تقریر موجودات ذهنی که وجودی عینی‌اند با تفاوت در عوارض، موضعی افلاطونی در پیش می‌گیرد، و در مسأله ادراک، آن را (ادراک) به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند و می‌گوید: حصولی ادراک صورتی است در نفس مطابق با موضوع مدرک، و لازم نیست این صورت مطابقی یا مثالی در نفس جزئی وجود داشته باشد بلکه جائز است وجودش در عالم مثالی یا در عقل فعال یا در نفوس فلکی باشد، زیرا اگر این مثل یا صورتها در نفس جزئی وجود داشتند، موضوعات را به طور ازلی و ابدی و در هر وقت ادراک می‌کردند و لکن آنها را فقط در اوقاتی معین ادراک می‌کنند.

اما ادراک حضوری از طریق اشراق نورانی یا حدس انجام می‌گیرد، هر چند این دو نوع (حصولی و حضوری) شناخت نیاز به تأییدی اشراقی و نورانی دارند. و همچنین در پاره‌ای مسائل مثل مسأله جسم. او نظریهٔ جوهر فرد یعنی جزء لایتجزی را رها می‌سازد یا می‌گوید نظر افلاطون را درباره جسم و ابعاد می‌پذیرم، و قول افلاطون این است که جسم مقداری (کمی) است قابل امتداد سه گانه[1] (ابعاد سه گانه). کتاب رویهمرفته مختصر و موجز است و فصولش به اشاراتی مبسوط نزدیک‌اند ولی به درجهٔ تعقید و پیچیدگی که مثلاً در سبک و اسلوب حکمة‌الاشراق می‌یابیم، نمی‌رسد.

۲ ـ هیاکل‌النور

در این کتاب به رغم اینکه براساسی مشائی مبتنی است در آن انگیزه‌ای اشراقی بطور واضح و آشکار پدیدار است و سهروردی آن را با این گفتار شروع می‌کند: «یا قیوم ایدنا بالنور و ثبتنا علی‌النور و احشرنا الی‌النور اجعل منتهی

---

۱ ـ شرح‌الالواح، تبریزی، خطی، دارالکتب قاهره، این نظریه ابعاد ثلاثه را ابن‌سینا در نجات یاد کرده است و از آن افلاطون نیست بلکه متعلق به ارسطو است.

مطالبنارضاک و اقصی مقاصد نالان نلقاک ظلمنا انفسنالست علی‌الفیض بضنین.[۱]»

این مقدمه مذهب اشراق را خلاصه می‌کند بدان گونه که به جنبهٔ گوناگونش از نظری و عملی یعنی جنبه‌های متافیزیکی و صوفیانه اشاره می‌کند.

کتاب از هفت هیکل تشکیل می‌شود، و در اینجا مقصود از اشاره به هیکل[۲] آن بنائی است که صابئان در آن به عبادت می‌پرداختند.

هیکل اول شامل جسم و خصائص آن است و هیکل دوم بر نفس و قوا و تجرد آن و چگونگی صدور نفس از مبدأش، مشتمل می‌باشد، و هیکل سوم جهات عقلی سه‌گانه: واجب و ممکن و ممتنع و علت و معلول را در بر می‌گیرد، و هیکل چهارم در آن پنج فصل است وحدانیت واجب و اثبات وجود واحد را مطرح می‌سازد آن گاه سخن را به نظریه صدور و ترکیب موجودات و گفتگو را به عالم و ازلیت و ابدیت آن می‌کشاند، هیکل پنجم حرکت و افلاک و نفوس فلکی و خیر و شر را فرا دارد، هیکل ششم نفس و ابدیت آن و حال اشقیاء و وضع سعداء را شامل می‌گردد و هیکل هفتم متعرض نبوتها و خوابها می‌شود.

۳ ـ حکمة‌الاشراق:

حکمة‌الاشراق کتاب اساسی او است که در همه تألیفات دیگرش بدان اشاره می‌کند و در آن مقدمه‌ای را می‌آغازد که حاوی علت تحریر کتاب است، «اعلموا اخوانی ان کثرة اقتراحکم فی تحریر حکمة‌الاشراق و هنت عزمی فی‌الامتناع[۳]».

اما محتویات کتاب همچنان که خود او می‌گوید به ذوق باز می‌گردند نه به

---

۱ ـ ای قیوم ما را به نور تأیید فرما و به سوی نور محشورمان گردان و نهایت خواسته‌های ما را ارضای خودت قرار ده و دورترین (= والاترین) مقاصدمان را آن گردان که ما را وعدهٔ ملاقات تو دست دهد، به خویشتن ظلم کردیم ولی تو در فیض‌رسانی بخیل نیستی.

۲ ـ ر.ک: به مقدمهٔ هیاکل‌النور، انتشار ما.

۳ ـ برادران بدانید پیشنهاد مکرر شما در نوشتن حکمة‌الاشراق، عزم مرا در خودداری از آن سست گردانید. (م)

نظر و استدلال زیرا وی آنچه را در عالم ربوبیت به عیان دیده ثبت می‌کند و مندرجات کتاب محل نزاع و مبتنی بر حجتهایی منطقی نمی‌باشند بلکه قضایای آن کشفی و ذوقی‌اند که اثبات حقیقت آنها را همان کشف و ذوق بر عهده دارد و پذیرش آنها میسر نمی‌شود مگر پس از تحمل رنج و تجربه شخصی[1]

کتاب دو قسمت را شامل است: نخست دربارهٔ ضوابط فکر در منطق است که آن را سه بخش است: ۱ - معارف و تعریف. ۲ - حجتها و مبادی آنها. ۳ - چگونگی حل مغالطه‌ها. هر یک از مقالهٔ اول و دوم به هفت ضابطه تقسیم می‌شود و اما مقاله سوم به فصولی چند تقسیم می‌گردد. قسم دوم در انوار الهی است که به پنج مقاله و هر مقاله به چند فصل تقسیم می‌شود.

مقالهٔ اول در نور و حقیقت آن و نورالانوار و آنچه از آن صادر می‌شود. مقالهٔ دوم در مراتب وجود، و مقالهٔ سوم در کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره و تکمیل گفتار به بحث از حرکات علوی و مقالهٔ چهارم در تقسیم برزخها است و هیئتها و ترکیبها و بعضی از قوای آنها، مقالهٔ پنجم در معاد و نبوتها و خوابها است.

نسخه‌ای که در دسترس ما است آمیخته به شرحی است از قطب‌الدین شیرازی و بر آن حاشیه‌ای است از ملاصدرای شیرازی که حاشیه از مقارنات و ملازماتی مشائی[2] موج می‌زند.

---

۱ - المطارحات ص ۴۰۱ و اما مشکل عظیم پرارج که رمزهای کتاب ما موسوم به حکمةالاشراق بر آن مشتمل‌اند در باب آنها، جز با اصحاب اشراقی خود بحث نمی‌کنیم زیرا مقصود ما در آن دفاعی تعصب‌آمیز یا مجادله‌ای خصمانه نیست بلکه تحقیق و سلوکی است روحانی و بحث قدسی و تجاربی صحیح و طریقه‌های مبنی بر خلع و تجرید در آنچه برای ما و دیگران رخ داده است. کتابی است که از طریق آن به علم الهی نزدیک می‌گردند بلکه اگر بگویی آنچه در علم الهی تصنیف شده است غیر از این نیست درست گفته‌ای. علاوه بر آن قواعد علوم دیگر در کتابی عجیب‌تر از این یافته نمی‌شود، برای آن کتاب خط و ربطی دیگر ترتیب دادیم و آن را بدان خط سطربندی کردیم به تأیید و الهام خداوندی که تکیه‌گاه و نیرویی جز او نیست. منزه است و بازگشت همه کارها بدو است.

۲ - پس از پایان گرفتن این تألیف چاپی تازه از حکمةالاشراق انتشار یافت که هنری کوربن بر آن تحقیق و تعلیق داشت.

۴ ـ رسائل صوفیانه:

گفتیم که این مسائل تعبیر رمزی را برای تصویر مذهب اشراقی و مهیا ساختن راه در پیش‌روی سالک به کار می‌برند. از این رو سهروردی در رسالهٔ «آواز پر جبرائیل» نظریهٔ صدور را در پوشاکی رمزی عرضه می‌دارد و برای ما داستان رؤیای آسمانی که برایش رخ داد سر می‌دهد. در جایی که می‌گوید از شیخی حکیم فرا گرفتم که از مکانی وراء مکان معهود علم به رازهای نشاهٔ هستی و مبادی حیات صوفیانه را به دست آورده است و این شیخ حکیم جبرئیل یعنی عقل فعال است. جبرئیل را دوبال است یکی از آنها روشن است و دیگری تاریک که کنایه از عالم نورانی و عالم ظلمانی‌اند.

و در «مونس‌العشاق» از برادران سه گانه که مولود عقل اول‌اند سخن می‌گوید، و آنها جمال است و عشق و قلق و همانها شخص یوسف و زلیخا و یعقوب‌اند.

در آغاز داستان بدین اشاره می‌کند که: «اول چیزی که خداوند بیافرید عقل است» چنان که نص صریح بر آن داریم «اول ما خلق‌الله هوالعقل» این جوهر (عقل) را سه صفت ارزانی گشت: معرفت خداوند و معرفت خویشتن و معرفت آنچه وجود نیافته است، و از آن گاه که قدرت معرفت خداوند یافت از آن خیر متولد گشت و در همان‌گاه نام «جمال» بر خیر نیز اطلاق شد و از معرفتش به خویشتن رغبت که آن را عشق می‌خوانیم به وجود آمد و از صفت حاصله معرفت عقل به وجود ولاوجود، انشغال که آن را قلق (= ناآرامی) می‌خوانیم پدید آمد، و از این اشیایی که از یک منشاء متولد گشته‌اند گرد می‌آیند تا از آنها برادرانی سه‌گانه پدید آیند.[1]

رساله بر این سیاق ادامه می‌یابد و منازل و مراحل وجود را عرضه می‌دارد و صعود نفس را به عالم نورانی تفسیر می‌کند، سپس رسالهٔ «الغربةالغربیه» و «لغات موران» و «کلمةالتصوف» و دیگر (رسائل)اند.

---

۱ ـ قلق با تعلق به جمال الهی دفع شهوت می‌کند و از این تعلق همهٔ هستی متولد می‌گردد و همان است که به زیارت یعقوب در سرزمین کنعان می‌آید.

بخش دوم

الهیات (متافیزیک) مذهب اشراق

باب اول

خداوند نورالانوار است

باب اول

فصل اول

طبیعت نور

در قسمت اول از بحث طبیعت نور، برای رویکرد شهاب‌الدین به اشراق آشکار گردید و امواج فلسفی را که این مذهب نو بوجود آورده بود قدری روشن ساخت و ماتلاقیی که دو نظریهٔ فیض و نور با فلسفه ایرانی و نوافلاطونی یافته بودند بیان داشتیم و در فصول آتیه متعرض بررسی این دو نوع تفکر یا دو مبدأ میگردیم که چگونه از ارتباط و تأثیر و تأثر آنها این بنای عظیم هستی‌شناسی (= انتولوژی) منتج میشود و در عین حال اساس بحث‌المعرفه‌ای را بر ما عرضه می‌دارند که این بحث‌المعرفه با بنای وجودی تلاقی دارد و از تأثیر و تأثر آنها مذهب مثالی صوفیانه جدیدی که در اصول خود قدیم است بدست می‌آید.

۱ ـ باید به نظریه نور پرداخت بشرط آنکه این مطلب تجزیه و تحلیل فلسفی یا تعریف منطقی بپذیرد. نخستین چیزی را که در این نظریه با ما رویارو میشود آن است که نقیض این نظریه ظلمت منطقی است و نور بلحاظ موضوعیتش مبدأ و نظم‌بخش سراسر عالم وجود است از بالاترین جایگاه در ساختمان وجود تا به جایی که اشعهٔ نور بر هیئت برزخ‌هایی ظلمانی متلاشی میگردند یعنی نور مبدئی وجودی است و یگانه، اما ظلمت نقص و کاستی است در نورانیت بنابراین در آن مقام (مبدئیت) نور و ظلمت دو مبدأ درگیر با یکدیگر بشمار نمی‌آیند همچنانکه مانویان مدعی‌اند. و آنچه از تحلیل مبدئیت بر ذهن میگذرد این است که در اینجا نور برای خود حقیقت و اساس میگردد (Criterium) . بنابراین همچنانکه وجود در مذهب مادی به اعتبار ماده

بعنوان حقیقت موضوع اتخاذ میشود و نزد مکتب‌های مثالی ذاتی[1](= نفس) اساس و معیار حقیقت ملحوظ میگردد و الله یا واحد از نظر مثالیان متعالی[2]اصلی منظور میشود و اتحاد روح و ماده نزد اصالة الوجودی‌های معتدلی[3]ـ که در مذهب ارسطویی نمایان می‌شود اصل تلقی می‌گردد. همچنین در اینجا نور حقیقت و اساس آن و مبدأ تکوین هستی می‌باشد.

۲ ـ این مبدأ (= نور) چنین مطالب واقعی و منطقی را برمی‌انگیزد: آیا تعریف منطقی به آن راه دارد؟ ارتباط آن با نور محسوس که عالم حسی را با پرتوهای خویش فرا دارد چیست؟ و دارای چه اوصافی است؟ و چگونه به تلاشی و پژمردگی میانجامد تا ظلمت و تاریکی گردد و اساس ماده مهمی در عالم حسی را پی بریزد؟ آنگاه ادراک انسانی را بر اساس روشنی این مبدأ جدید چگونه تفسیر کنیم؟

۳ ـ اولا قواعد و تعاریف منطقی رابدین مبدأ راهی نیست زیرا خود بدیهی‌التصور است و ازینرو بطور جامع و مانع تعریف‌پذیر نیست چون معروف‌تر از آن است که به چیزهای دیگر تعریف شود زیرا تعریف تحدید[4] است، و کارش این است که معرف را آشکار سازد و خصائص و ممیز آن را بیان دارد ولی آیا در مقام تعریف چیزی آشکارتر از نور داریم؟

در این صورت نور دورترین اشیاء است به تعریف و خود عین ظهور است و بدین سبب بدیهی‌التصور است. در اینجا ما در برابر مبدئی قرار داریم که وجودش در ذهن با وصف ممیز بودنش فرض میشود بلکه آن (مبدأ) ذهن را در ادراک مدد

۱ ـ مکتبی که ذات را بصورت‌های مثالی در نظر میگیرد. (م)

۲ ـ نظریه مثالی متعالی بودن خدا (نظریه کانت) (م)

۳ ـ نظریه میانگین روح و ماده (م)

٤ ـ ر. ک: حکمةالاشراق، ص ۲۹۵: باید نور خود در حقیقت و بنفسه ظاهر و بذات خویش مظهر غیر (= موجودات جسمانی و روحانی) باشد و آن (نور) فی‌نفسه از هرچه ظهورش زائد بر حقیقت آن میباشد ظاهرتر است از این رو ممکن نیست با حد یا رسمی به قلم آید یا به حجت و برهانی دانسته گردد چه محال است ظاهر به آنچه ظهورش کمتر است ادراک شود زیرا معرِّف باید از معرَّف اجلی باشد.

می‌کند و هرگاه این مبدأ را اتخاذ کردیم دیگر از به کار گرفتن حجت‌ها و براهین بی‌نیازیم. پس سندش ـ اگر بطور کلی از چیزهایی باشد که به سند نیاز دارند ـ روشنایی و تمیز است. سپس اصلی بنام (مشاهده) وجود دارد که در امثال این مذهب نهایت اهمیت را دارد بلکه (مشاهده) در این مذهب چنان اساسی است که اصحاب چنین مذاهبی در احتجاج با معترضان خود بدان استناد دارند. بنابراین لازم مینماید که اولا در ارزش ادراک بیواسطه بعنوان طریق معرفت یا شناخت شک کنیم تا بتوانیم دعاوی چنین مذهبی را نقض کنیم. اما اگر معرفت (= شناخت) بیواسطه یا ذوق صوفیان بعنوان طریقی صحیح برای شناخت تلقی گردد این پذیرش باید صریحاً متضمن بیکسو نهادن هرگونه خلاف و احتجاج منطقی باشد زیرا سند ما در برابر مردمی که در نگارش مسالک و طرق خود ادعاء شهود و معاینه دارند چیست؟ پس هرچه میگویند وصف مشاهدات عینی آنان میباشد.

٤ ـ نخستین امر درباره این مبدأ (نور) که بدیهی عقل است، تبیین رابطه میان آن و نور محسوس است زیرا که عقل پیوسته از محسوس به سوی معقول راه می‌برد و دائما بر آن است که تقارن‌های واقعی ملموس و ماوراء واقع را (= غیرمحسوس) با یکدیگر مرتبط سازد خواه تقارن صحیح باشد و خواه ناصحیح، و بعید نیست این خاصیتی پسیکولوژیک بوده و ذهن انسانی نتواند از آن جدا شود هرچند مذاهب مثالی در انهدام و بی‌اعتباری ماده و واقعیت محسوس دخالت کنند و اندیشه را اساس هستی بشمار آورند.

پاسخ این پرسش به لحاظ برقراری رابطه میان نور محض و نور محسوس این است که تطابقی بین دو نحوهٔ تفکر وجود ندارد زیرا مقصود از نور محض نور یا روشنایی نیست که بر دیدگان ظاهر میشود[1] بلکه‌نقیض آنست چون‌نور مبدئی‌است‌مرادف

---

۱ ـ ر.ک: حکمة الاشراق ۳۸۹ «چون دانستی هر نوری که بدان اشاره حسی می‌شود نوری است عارض مثل نور خورشید و ستارگان زیرا آنچه نور محض است بدان اشاره حسی نمی‌شود و بلکه به آن اشاره‌ای عقلی از روی شناخت بی‌واسطه می‌گردد و در جسمی حلول نمی‌کند و آن را هیچ جهتی نیست.»

وجود و ظهورش وصفی صرفا عقلی است و به حقیقت ارتباط میان آن دو (نور محض و نور حسی) فقط از این است که ظهور حسی اثر ظهور عقلی است. زیرا دیدن (= ابصار) همچنان که به وقت سخن از قوای حسی نفس خواهیم دید، در وقوع دیده بر شیء مرئی نیست بلکه توجه نفس است به عقل که بر دیده نوری را میتابد تا بدان نور، جسم مرئی مشاهده شود. این نظریه به دیدگاه مالبرانش در مورد رؤیای الهی[1] که نوری است صادر از نورالانوار یعنی خدا، نزدیک میباشد.

این بیـان، دیدگاه اساسی دو فیلسوف را دربر نمی‌گیرد زیرا وجه تشابه آن دو فیلسوف غیرمادیت است که بار کلی[2] فیلسوف هم از این حیث بدانها میماند نه در اصل بافت مذهب فلسفی « structure de systeme » بلکه تشابه بلحـاظ روش و سبک بحث است که دیدن (ابصار) حسی را بطریقی تفسیر کرده تا از آن یقین حاصل شود. چون نظریه غیر مادی ابزار خود را برای ویران ساختن نظریهٔ مادی و حسی بکار می‌گیرد.

در این صورت در قلمرو نظریه نور،نور عقلی و نور حسی هر دو مطرح‌اند، نخستین آنها مبدأ و دوم اثر آنست اما ارزیابی حقیقی این اثر به لحاظ ارتباطش با اساس وجود امری است که پس از فصلی که در باب چگونگی وجود اجسام در این مذهب غیرمادی و در حقیقت حس و محسوس می‌آید، بررسی میشود. همچنین اگر دیدنیهای حسی را نور حسی که اثر نور عقلی است پدیدار می‌سازد این دیدنیها آیا حقیقی‌اند یا وهمی؟ چنانچه شق اول درست باشد، این مذهب اعتراضی قوی علیه خود برمی‌انگیزد زیرا چگونه وجود اجسام تقرر می‌یابد در حالیکه آنها را طبیعتی ظُلمانی است و نور خود یگانه مبدأ وجود است و غیر نور عدم محض است و اوهام، و چنانچه قول دوم صحیح باشد یعنی این اجسام وهمی‌اند، اعتراض دیگر برانگیخته می‌شود که چگونه نور عقلی از طریق اثر حسی خود یا به تعبیر دیگر نور محسوس وهمی را ظهور می‌بخشد، و ما به هر شکلی مسأله را مطرح سازیم پاره‌ای از اعتراضات جلوه‌گر میشوند

---

۱ ـ مالبرانش «البحث عن الحقيقه ـ الرؤيا فى الله» فصل ٦ ص ۲ کتاب ۳.

۲ ـ ر. ک: بار کلی «نظرية الرؤيا»

که اگر به تبیین حقیقت همچنانکه بدان اشاره کردیم باز گردیم حدت اعتراضات کم‌کم فرو می‌نشیند یعنی چنانچه فقط در پی مذهبی قائم بر مشاهده باشیم و در ازاء جبر فکری الزام‌آور، طریقی را برای پژوهنده ترسیم کنیم تا ناگزیر شود به لوازم ادراک بیواسطه و ادعاهای ناشی از آن گردن نهد.

۵ ـ گفتگو از اجسام و منشاء وجودی آنها ما را بدان می‌دارد که کوره راههایی برای دوگانه مبدئی بگشائیم تا هنگام پرداختن به موضوع بطور مفصل وقت بحث از ماده و ظلمت فرا رسد. بنابراین ظلمت نقیض نور است و همچنان که بیان داشتیم دیدگاه اینجا با دیدگاه زردشتیان که قائل به دو مبدأ متغایر بودند، فرق دارد. توضیح آنکه (ما در اینجا) بنا بر قاعده نوافلاطونی که میگوید: از واحد جز واحد نیاید گام برداشته‌ایم، پس چگونه ممکن است ماده از روح یا ظلمت از نور صادر شود و ماده را در کنار روح یا نور را در جنب ظلمت تقرری وجودی باشد؟ بنابراین دوگانه مبدئی لازمهٔ این گونه مذاهب است. با اینکه سهروردی از دوگانه مبدئی گریزان است او (سهروردی) اصل نو افلاطونی یعنی از واحد جز واحد نیاید را می‌پذیرد و در عین حال ماده یا ظلمت را اثر نور میداند و برای ماده درکنار روح یا نور در جنب ظلمت تقرری وجودی‌قائل‌میشود. پس در این صورت به وجود ولاوجود می‌رسد و چنانچه تسلیم این نظریه شویم چگونه وجود اجسام را که معدن آنها لاوجود است بپذیریم؟ و چطور بر ما رواست که اجسام‌را موجود بدانیم و برای آنها وجودی حقیقی و محسوس قائل شویم؟ در این صورت لازم است صریحا اعلام داریم که یا باید وجود اجسام را نپذیریم و یا دوگانه مبدئی را بپذیریم.

واقع این است که دیدگاه متافیزیکی سهروردی این پرسش‌ها را برمی‌انگیزد، زیرا در همان حالی که ظلمت را لاوجود می‌گیرد از سوی دیگر می‌بینیم اجسام و عوارض آنها را از آن میسازد و از وجود جواهر بسیار ظلمانی و هیئت‌ها و برزخ‌های تاریک و امثال آنها سخن می‌راند، و ما هیچ تفسیر و توجیهی برای این دیدگاه نداریم بجز تسلیم شدن به اینکه دیدگاهی است غیرمادی و نامعترف به وجود اجسام مگر بعنوان اینکه آنها اوهامی حسی‌اند که در عالم محسوس خود را به ما می‌نمایند.

او میان این دیدگاه نوافلاطونی تقلیدی خویش و نظریه صوفیانه‌اش در طریق وصول به حقیقت پیوند میدهد، و برای حقیقت موضوع منزلتی والا ترتیب می‌دهد و می‌گوید: نفس پس از تجرد از رغبت‌های حسی و مجاهده با کششها و اشتغالات حس، بدان حقیقت ارتقاء می‌یابد.

شاید ما بتوانیم از بعضی تقسیم‌بندیهای او درباره موجودات به نورانی و ظلمانی چشم بپوشیم و قرار دادن موجود نوری او در کنار موجود ظلمانی[1] در جایی که اقتضاء دارد اساس یکی باشد، همین اغماض او را نیز روا داریم سهروردی متعرض موجود نوری می‌شود و مقرر می‌دارد که آن یا جوهری است قائم بذات خود و بی‌نیاز از غیرو یا عرضی است یعنی متقوم به غیر است و همین تقسیم بر موجود ظلمانی یا غاسق نیز منطبق می‌گردد. و اما نور یا عرضی است و یا جوهری، اولی را نور عارضی و دومی را نور محض می‌خواند و همچنین عرض ظلمانی را «هیئت ظلمانیه[2]» و جوهر مظلم را «جوهر غاسق»[3] می‌نامد و هیئت ظلمانیه را مثل غیر آن محتاج به محل دانسته آنرا نامتقوم بذات می‌شمارد. و جوهر غاسق محتاج به محل نمی‌باشد و نوریت خود را در حالت نورگیری از غیرمدد جسته است، و آن نور محض یا نور عارض نمی‌باشد و خود و غیر را ادراک نمی‌کند. اجسام از جواهر غاسق‌اند، و جسم، برزخ خوانده می‌شود، زیرا میان دو شیء حائل است یعنی تیره است و غیرشفاف.

چون طبیعت برزخ از ظلمت است لذا نور چه لازم آن باشد چه مقارن تأثیر در جوهر غاسق آن ندارد زیرا نور عارض بر آن و زائد بر ماهیت آنست (اگر در آنجا ماهیتی باشد چون قرین لاوجود است) و معقول نیست که نور عارض از ذات برزخ باشد زیرا مظلم نمیتواند علت وجود امری نورانی واقع گردد هرچند نورانیتش عارضی باشد و معلوم است که باید جوهر علت، اشرف از جوهر معلول باشد و نور، اشرف از جوهر غاسق است، از سوی دیگر جائز نیست که جوهر مظلم نوربخش برازخ باشد

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، در قسمت الهیات و در تمام مواردی که به این تقسیم‌بندی اشاره دارد.

۲ ـ هیئت ظلمانی همان مقولات نه‌گانه عرض‌اند.

۳ ـ جوهر جسمانی

چون فاقد شیء نمیتواند معطی آن باشد. پس نوری که برزخ با آن مستنیر می‌گردد از برزخی دیگر مایه نمی‌گیرد بلکه منشاء آن انواری خارج از برازخ‌اند که جواهر نورانی عقلی‌اند. همچنین ممکن نیست برزخ مصدر و علت وجودی[1] هیئت‌های عارض[2] بر برزخ باشد بلکه آنها به جواهر نوری مجرد مستند می‌باشند. جوهر مظلم جوهری عینی (حقیقی) نیست بلکه فقط اعتباری عقلی است زیرا جوهریت حقیقی عبارت است از کمال شیء بر وجهی که در کمال خویشتن بی‌نیاز از محل است در صورتی که جوهر غاسق چنین نیست و اعتبار عقلی که ما در تبیین جوهر مظلم بدان استناد جستیم بر این جوهر، وجودی نمی‌بخشد، زیرا مظلم است و در آن نوری نیست. ممکن است این اعتبار عقلی فقط بدینگونه تفسیر شود که توجیهی است برای عالم مادی به لحاظ اینکه ضرورتی است واقعی و از سوی فیلسوف راه‌حلی می‌خواهد، و چون مفصلا بدین دیدگاه نگریستیم درمی‌یابیم که او (سهروردی) جواهر غاسقه را وحداتی مرده می‌داند که هیچیک را امتیازی بر دیگری نیست مگر به عوارض و مقادیر و اشکال. او با این دیدگاه از نظریهٔ مشائیان اسلامی مقلد ارسطو که قائل به هیولی و صورت‌اند، دور می‌شود.

سهروردی در نهایت به نظریه‌ماده مطلقه که از آن به ظلمت تعبیر می‌آورد، اذعان می‌کند یعنی ما در اینجا برابر دیدگاه غیرمادی تازه‌ای قرار داریم ـ به گونه‌ای که اشاره کردیم ـ و بر همان پایه‌هایی استوار است که مذاهب غیرمادی مستند به دعاوی صوفیانه و مطالب روحی عمیق، بر آن قائم‌اند.

۶ ـ نظم و انسجام بخشیدن به موجودات از فراترین تا فروترین مرتبه وجود، آن طبقه‌بندی را می‌خواهد که انواعی را در سلسلهٔ موجودات شامل شود. پس آیا ما (نظریه

---

۱ ـ حکمةالاشراق، ص ۲۰۴ «جسم، جسمی دیگر را ایجاد نمی‌کند. هرگاه دانستی که تو فی‌نفسه نور مجردی ولی در عین حال نمی‌توانی برزخی ایجاد کنی پس وقتی که جوهری زنده و فاعل است و آن نفس ناطقه تو است از ایجاد برزخی قاصر باشد به طریق اولی برزخ از ایجاد برزخی دیگر قاصر است»

۲ ـ هیئت‌ها و عوارض مثل شکلها و رنگ‌ها و مزه‌ها و بوی‌ها و غیرآنها.

نوع) ارسطوئی را بپذیریم و بر اساس آن سلسلهٔ موجودات را تفسیر کنیم؟ این دیدگاه جدید، نظریهٔ نوع ارسطوئی[1] را به یکسو می‌نهد و حقیقتی را پی می‌نهد و پای‌بند مذهبی می‌گردد که فقط سخت بر فیض نوری مبتنی است. پس مادام که موجودات عالیه از یک طبیعت یعنی نوراند لازم است اختلاف بین آنها فقط به شدت و ضعف نورانیت باز گردد، و برای موجودات نوری مراتبی متناسب با درجهٔ نورانیت آنها در

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۳۰۴ (خلاصه شده) اختلاف انوار مجرد عقلی به کمال و نقص است نه به نوع همچنان که مشائیان قائل‌اند. زیرا انوار از حیث بساطت وجودی و اصل نوری طبیعتی واحد دارند، و فقط از حیث شدت و ضعف نوریت از یکدیگر متمایزاند نه از طریق برپائی انواعی منفصل از یکدیگر و قائم بذات همانند انواع ارسطوئی بنابراین جواهر از فراترین تا فروترین بر یکدیگر از حیث کمال و نقص نورانیت مترتب‌اند. این چیزی است که به ما مجال نمی‌دهد بین مراتب وجود بسان نظریه انواع ارسطوئی تغایری قائل شویم. لکن مشائیان مدعی‌اند که اگر حقائق نوری از یک نوع باشند ممکن نبود یکی علت و دیگری معلول باشد و اقتضای آن نداشتند که بدون مرجح و مخصص بر یکدیگر رجحان یابند و رد آنان به این است که اختلاف از لحاظ نقص و کمال کافی است برای اینکه مبدأ علیت قرار گیرند در این صورت باید تسلیم گشت به اینکه نور به طور کلی ـ چه جوهر و چه عرض ـ اختلافی ندارد، جز از حیث نقص و کمال و انوار مجرده اختلافی با یکدیگر ندارند... و لکن اعتراضات مشائیان می‌خواهد اتحاد عقول را در حقیقت و اتحاد انواع را در طبائع باطل سازد که به آنان میگوییم اگر نور حقیقت واحدی نامختلف در فصول نوعیه نباشد همچنانکه مشائیان قائل‌اند مرکب از اجزاءولااقل از دو جزء می‌گردد و هر یک از این دو جزء جوهری است غاسق و یا هرکدام هیئتی است ظلمانی و یا یکی جوهر غاسق و دیگری هیئت ظلمانی است پس در حالت نخستین محال است به نور دست یابیم چون ترکیب نور از غیرنور متعذر است. همچنین است حالت دوم اما حالت سوم غیر نور را دخالتی در نور نیست زیرا حصول نور از غیرنور محال است. در این صورت حقیقت نوریه را اختلافی نیست چون حقیقتی است واحد و غیرمختلف در نوع بلکه مراتبش از حیث شدت و ضعف در نوریت متمایزاند.

ولی سهروردی در اللمحات ص ۱۲۶ خطی، لمحهٔ چهارم از این رأی عدول می‌کند و می‌گوید: «عقول هر کدام نوعی است» و معلوم می شود در اللمحات متأثر از نظری ارسطوئی است یا اینکه به نظریه‌اش در باب ارباب انواع اشاره دارد.

سلسله وجود اتخاذ کنیم، و کمال و نقص را از حیث غنی و فقر موجود[1] در نورانیت یعنی شدت آن بدانیم، بر این اساس موجودات به کامل و غیر کامل تقسیم می‌شود.

یعنی اختلاف در کم منجر به اختلاف در کیف می‌شود (البته) اگر تفسیر شدن نورانیت ـ که امری است عقلی ـ به کم که مقوله‌ایست منطبق بر امری مادی صحیح باشد.

این نظریهٔ منجر به وحدتی می‌شود که همهٔ موجودات را فرا می‌گیرد و این نخستین گام در راه وحدت وجود به شمار می‌آید از این رو عجیب نیست که دیدگاه نو اشراقی زمینه‌ای بی‌واسطه برای وحدت وجود نزد ابن‌عربی به حساب آید.

۷ ـ در فقرات گذشته بعضی از مبانی اشراق بر ما روشن گردید، و نور را به عنوان مبدأ فیض عرضه داشتیم، سپس به آنچه نور نیست یا عدم نور محض یعنی ظلمت اشاره کردیم و مقرر داشتیم که نور و ظلمت دو کلمه اشراقی‌اند و مفهوم و مدلولی‌وجودی‌دارند، پس نور وجود است و ظلمت لاوجود. اما نور را تعریفی منطقی

---

۱ ـ تلویحات، ص ۹۱، مورد دوم، تلویح اول، تعریفی برای غنی ذکر می‌کند، غنی مطلق آن است که ذاتا تعلق به غیر ندارد و هیچ حالی از حالات ذاتش برای او کمال نمی‌باشد.

در حکمةالاشراق، ص ۲۸۴ آمده است: نور دو گونه است: غنی و فقیر: اولی آن است که ذات و کمالش متوقف بر دیگری نیست و دومی ذات و کمالش متوقف بر دیگری است و صفات شیء یا فی‌ذاته برای آن شیء هستند ـ و از این جهت بدانها موصوف است مثل شکل ـ و از جمله صفات آنهایی است که در مقام قیاس به غیر برای شیء حاصل می‌شود و آنها اضافاتی است مثل علم و قدرت و یا صفاتی است که به سبب غیر برای شیء پدید می‌گردند، صفاتی است که با انتسابش به اشیاء دیگر بر شیء حمل می‌شوند مثل مبدئیت و حالت داشتن. در این صورت غنی آن است که حمل صفاتی که مقتضای آن اضافه است و بر آن ممکن نباشد و غنی مطلق آن است که از هر جهت غنی باشد و در سه مورد متوقف بر غیر نباشد: الف ـ در ذات خود. ب ـ در هیئت‌های متمکن از ذات. ج ـ هیئت کمال که فی‌نفسه مبدأ اضافی برای او نسبت به غیر هستند، و فقیر آن است که در اتصاف به یکی از موارد سه‌گانه متوقف بر غیر باشد خواه در ذات خود یا در هیئت‌های متمکن در ذات و یا در هیئت‌های کمالی که برای شیء فی‌نفسه است مثل علم، بنابراین غنی متصف است به وجود و وجوب ذاتی و فقیر در وجود مستند به غیر است و متصف به امکان در برابر وجوب.

نیست زیرا نور ظاهتر از آن است که تعریف شود و ظلمت عدم نور است، و نور از حیث شدت و ضعف به کمال و نقص یا به غنی‌و فقر متصف است.

از آنجا که وجود در مذهبی که بر فیض قائم است از واحد یا الله آغاز میشود پس بر ما است که از صفات این مبدأ بحث کنیم و اثرش را در سلسله موجودات صادر از او بیان داریم و بر این اساس بزودی به واحد یا به اصطلاح مذهب اشراق نورالانوار می‌پردازیم.

باب اول

فصل دوم

الله «نورالانوار»

۱ ـ بسیاری از مورخان ادیان قدیم بر آن شده‌اند که معنی رمزهای دینی پاره‌ای از ادیان قدیم به ویژه دین مصریان باستان را دریابند. «بریستد» دانشمند آلمانی در تحلیل خود از افسانه ازیریس بدانجا رسید که مصریان قدیم نخستین کسانی بودند که قائل به توحید شدند. می‌گویند یونانیان باستان نظریهٔ توحید را از فراعنه گرفته‌اند. و اما اعتقادشان دربارهٔ خدایان متعدد و در رأس آنها زئوس عقیده عامه بوده نه خاصه، زیرا این آلهه صفات متعدد برای حیثیات گوناگون اله واحد بشمارانده، ولی میتولوژی یونانی به تعدد خدایان به عنوان حقیقتی واقعی اشاره دارد. در این صورت نزد پیشینیان یونان قبل از افلاطون فکر روشن و مشخصی از خدای واحدی وجود نداشته است. افلاطون نخستین کسی است در یونان که به خدای یگانه اشاره می‌کند مخصوصاً در باب ششم از رساله جمهوری خود. ارسطو در پی او می‌آید و نظریه‌الوهیت را در متافیزیک مطرح می‌سازد، و از محرک اول سخن می‌گوید و رسیدن و ایستادن به نزد خدای یگانه را مدلل می‌گرداند.

نظریهٔ ارسطو از آن پس در دیدگاه افلوطین نسبت به نظریهٔ واحد بسیار مؤثر افتاد. فورفوریوس نویسنده شرح حال افلوطین با این گفتار بدان اشاره دارد. «ما در تاسوعات تنها تعلیمات متافیزیکی (= مابعدالطبیعی) را نمی‌یابیم بلکه در کنار آنها تعلیمات کتاب نفس ارسطو را (نیز) می‌بینیم».

این خدای والای کامل خالص که موضوع رغبتی است عالی و همان که ذاتش

جز ذات خویش را نمی‌خواهد فقط به نزد ارسطو و در ادبیات افلاطونی به روزگار امپراطوری روم به صورت کامل آشکار می‌شود نه در جای دیگر.

همسان‌سازی و توفیق بین آراء ارسطو و افلاطون به روزگاری پیش از افلوطین بازمی‌گردد افلوطین از استاد خود اُمونیوس ساکاس متأثر گشت، و معروف است انگیزهٔ وفق دادن میان آراء ارسطو و افلاطون، بر روزگار پیش از اُمونیوس حاکم بوده است حتی همسان‌سازان (اصحاب توفیق) فرقی میان آراء هیچیک از دو فیلسوف افلاطون و ارسطو قائل نمی‌شدند. چون نهضت تجدید افلاطونیت مخالف ارسطو حاکم گشت خود تحت تاثیر فلسفهٔ رواقی و ارسطوئی واقع گردید. یکی از کسانی که حرکت همسان‌سازی را بر عهده داشت آلبینوس[1] Albinus و دیگری نومنیوس Numenius بودند حتی اولی را می‌بینیم که نوشته‌های خود را کاملاً از متون و عبارات ارسطو پر کرده است و خداوند را به معنی ارسطوئیش[2] در رأس عالم مثل افلاطونی نهاده است، و او در فصل دهم از کتابش میان آنچه در رساله‌های پارمنیدس و جمهوری در باب واحد و لاهوت (= مابعدالطبیعه) آمده جمع می‌کند، که ما از آن دست‌چینی ذیلاً می‌آوریم:

«از جائی که عقل رفیع‌تر از نفس و عقل بالفعل والاتر از عقل بالقوه، و علت نخستین برتر از علت اخیر است و این علت (نخستین) همان خدای اول است که نسبت به عقل عالم بسان خورشید است و پیرامونش اشیاء در حرکت‌اند و خود نامتحرک است و همانند موضوع رغبت که رغبت به سوی او در حرکت است و وی ثابت، لذا این عقل، عقل عالم را به طور کلی به حرکت درمی‌آورد و چون عقل اول والاترین عقول است، لازم است موضوعش برترین موضوعات باشد. در آن مقام برتر از دانش چیزی نیست از این رو دانش موضوع شناخت خود او است».

---

۱ - مؤلف Didaskalikos

۲ - ر.ک:

Armstrong. The Structure of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, pp. 1 - 13

اما افلوطین بر آن شد که مبدئی نخستین والاتر از عقل ارسطوئی و مثل افلاطونی بیابد ولی این انگیزه‌ای اصیل نبود، بلکه همچنان که بیان داشتیم به موج وفق‌گرائی میان ارسطو و افلاطون باز می‌گشت. و در این نقطه هیچ اثر مهم اصیلی برای تفکر شرقی یا برای هر عنصری بیرون از اندیشه یونانی به چشم نمی‌خورد. بنابراین الله (= خداوند) که نزد افلوطین برترین مصدر وجود است همان خدا از نظر ارسطو است که افلوطین او را به درجهٔ والائی از بعد وسمو میرساند و او را به خدای خیر نزد افلاطون نزدیک می‌سازد و میان آن و مثل در عقل اول پیوندی برقرار می‌دارد. به علاوه تشبیهاتی شعری و رمزگونه در رساله‌پارمنیدس آمده که به محال بودن تعبیر از او و قرار نگرفتن تحت حدی منطقی اشاره دارند زیرا تعریف‌ناپذیر است.

این است خطوط اصلی نظریهٔ واحد نزد افلوطین که از میراث یونان باستان به سوی او سرازیر شده بود، و وی آنها را برگرفت و تا حدی مفصل در تاسوعات عرضه کرد و از ترس ایجاد عارفی و موضوعی برای معرفت در ذات خداوند، نظریهٔ الحاق شناخت را به واحد کنار نهاده است و واحد را فقط فاعل و مرید قرار داده است ولی معرفت را برای عقول که از واحد در سلسلهٔ وجود افاضه می‌شوند ثابت دانسته است همچنان که این میراث قبلاً به افلوطین رسید پس از این که تحت‌تاثیر مذهب نوافلاطونی و مکاتب شرقی و غربی آن تکامل یافت به دست مترجمان و ناقلان سریانی افتاد. آنگاه دیری نپایید که میان پژوهشگران عرب و وابستگانشان پراکنده شد و علماء کلام و فیلسوفان و صوفیان از آن متأثر گشتند. گروهی با دیده‌ای نقدآمیز به آن نگریستند و فرقه‌هایی دیگر بدان رو آورده پذیرایش گشتند (و در نتیجه) فلسفه مشائی اسلام به وجودآمد و نزد ابن‌سینا به نقطهٔ اوج خود رسید. بی‌شک مذهب اشراق تا حد زیادی از آنچه در تاسوعات ذاتاً از این (آمیزه) مایه گرفته متأثر شده است. از این پس مقدار آن تاثر را خواهیم دید.

۲ ـ اینها چیزهایی است مخصوص به دگرگونی و تحول تاریخی نظریهٔ واحد، و از آنجا که مذاهب الهی رویهمرفته به یک غایت متوجه‌اند و آن آشکار ساختن اثر خداوند در مخلوقات است یا عالم وجود به طور کلی، بر پژوهنده است که سخن از این

علت نخستین را بیاغازد سپس متعرض آثار و نتایج تدبیر او گردد، و این مذاهب نسبت بـه ذات الهی بر آنند که او را غلبه دهند و موجودات را تا سرحد امکان مقهور سازند تا بجایی که شخصیت الهی مختفی شود و وجود، ذات واحدی شود یعنی خدا و این همان است که وحدت وجود خوانده می‌شود. نزدیکترین فرقه‌ها از لحاظ روش بدین مذهب آنهایی است که خداوند را مستقیماً علت حوادث چه کوچک و چه بزرگ می‌شمارند و همچنان که اشاعره و نیز مالبرانش[1] می‌گویند، یا آنان که جنبهٔ غیرمادی عالم را نفی می‌کنند و فقط از وجودی مادی سخن می‌رانند یعنی کاری که مذاهب مادی انجام می‌دهند. معتدلترین مذاهب، مذهبی است ارسطوئی و میانه‌رو که بین دیدگاه ارسطو که وجود خداوند را به عنوان علتی نخستین مقرر داشته و نظریهٔ توماس قدیس[2] که علیت الهی را در عالم آشکار ساخته جمع کرده است برخلاف ارسطو که خداوند را از عالم دورو ناآگاه از امور آن دانسته است.

۳ ـ دیدگاه سهروردی نسبت به این مذاهب متعدد چیست؟

شیخ اشراق متمایل به اتخاذ دیدگاه اشعری در مورد غلبه دادن علیت الهی نسبت به عالم و برقراری اثر بیواسطه‌اش بر موجودات است. به هنگام سخن از نظریه‌اش خواهیم دید که او در وقتی که پرتورسانی را از موجود فراتر بر موجود فروتر و از فروتر به زیرتر تا به آخرین سلسلهٔ وجود برقرار می‌دارد می‌گوید که فیض بی‌واسطهٔ دیگری از نورالانوار فیاض یعنی خداوند متوجه هر موجودی است جز اینکه معلوم می‌شود این تمایل اشعری گونه در مذهب اشراق نهائی نمی‌باشد زیرا کششهای قوی در آن مذهب وجود دارد که تا حدی آن را به وحدت وجود نزدیک می‌گردانند و بالفعل به آخرین حد خود نزد ابن‌عربی می‌رسد. در اینجا واحد نه ارسطوئی است که از عالم بدور باشد، و نه افلاطونی که با نقطه ریاضی (هندسی) در تجرید و نداشتن صفت برابر باشد. بلکه واحد در مذهبی این چنین متصف به صفاتی است ثبوتی و سلبی که ذات الهی را بطور

---

۱ ـ مالبرانش (Occasionalism)

۲ ـ تاریخ الفلسفةالاوروبية فی‌العصر الوسیط، یوسف کرم.

مطلق بارور و غنی می‌سازد. بنابراین همچنان که افلوطین کمال الهی و تعالی الهی را در نفی صفات از او می‌بیند تا او را از موجودات دور و والا بدارد، سهروردی بر آن است که صفاتی را نه به نحوی انسانی بدو ملحق سازد [1]. بنابراین او واجب‌الوجود است و غیرش نسبت به او ممکن و صفات او عین ذاتش است و ذاتاً تغایری با او ندارند تا مبادا تعدد در ذات الهی تحقق یابد.

۳ ـ در این باره با نخستین امری که روبرو می‌شویم مشکل اثبات وجود خداوند است و مذاهب الهی متدرجاً متعرض این بحث شده‌اند و بحث آنها جنبهٔ تقلیدی یافته و مشائیان اسلامی و غیر ایشان هم متعرض آن گشتند ولی در چنین مذهبی به ادلهٔ متعددی برای اثبات وجود خداوند نیازی نداریم تا وقتی که شناخت حقیقت را ذوقی و تأملی بدانیم ولی برعکس می‌بینیم شیخ کاملاً تألیفات خود را از ادله پر می‌کند.

الف ـ مهمترین استدلال بر اثبات وجود خداوند یا واجب‌الوجود، از طریق اثبات وجود نفس ناطقه میسر است، و این نوع اثبات در بیشتر کتاب‌هایش تکرار می‌شود مثل تلویحات و هیاکل و حکمةالاشراق و لمحات و مطارحات که خود مأخوذ از تیمائوس افلاطون و رسأله اقانیم [2] سه‌گاه افلوطین است. مضمون دلیل این است که اجسام در جسمانیت مشترک‌اند و در درجه نوریابی (استناره) متفاوت، زیرا نوری که آنها را روشن می‌سازد بر آنها عارض است و قائم بدانها نیست و از سوی دیگر نور عارضی برای ذات خود ظاهر نمی‌باشد، اما نفس ناطقه برعکس جسم برای ذات خویش ظاهر است یعنی مدرک ذات خود است و لذا نوری است قائم بذات خویش و لکن نفس ناطقه حادث است یعنی برای وجود یافتن محتاج به مرجحی اشرف از خود می‌باشد که در نوریت اشد است. پس اگر این مرجع واجب باشد در این حد می‌ایستیم، زیرا ممکن نیست دو واجب با صفاتی واحد یافته شوند، و اگر واجب نباشد

---

۱ ـ این دیدگاه تازه نیست و متکلمان قبلاً آنرا گفته‌اند، ر.ک: الملل و النحل، ج ۱ به ویژه صفاتیه.

۲ ـ تاسوعات، فقره سوم از رساله اقانیم سه گانه.

سلسله استمرار می‌یابد تا برسیم به واجب‌الوجود و بدین‌ترتیب بر اثبات واجب‌الوجود از طریق اثبات وجود نفس ناطقه دست می‌یابیم.

در هیاکل[۱] می‌گوید: «نفسی که به ذات خود قائم است برحی قیوم‌الوجودی ظاهر بذاته لذاته دلالت کرده و آن نورالانوار است و مجرد از اجسام و علائق اجرام و به سبب شدت ظهور محتجب است»

این دلیل را مشائیان اسلامی از پیش عرضه داشته‌اند و افلوطین در تاسوعات بدان اشاره کرده و ابن‌سینا آن را در نجات آورده است ولی شیوهٔ اشراقی را که سهروردی برگرفته نشان و مهری تازه دارد هرچند مضمون یکی است.

ب ـ استدلال دوم نیز قدیمی است و متکلمان و ابن‌سینا (از پیش) متعرض آن گشته‌اند، و آن تقسیم وجود است به واجب و ممکن که چون امکان ندارد سلسله ممکنات به بی‌نهایت استمرار یابد پس باید به واجب‌الوجود منتهی شود. سهروردی در تلویحات آن (دلیل) را نقل می‌کند و این کتاب همچنان که در مقدمه بیان داشتیم متضمن عرضه داشتن یک نوع مذهب ارسطوئی آمیخته با نو افلاطونی است که به همان کیفیت بدست مسلمانان رسیده است.

ج ـ استدلال سوم اشاره می‌کند به این که هیولی و صورت غیر واجب‌اند زیرا هر کدام در وجود محتاج به دیگری است پس هر دو ممکن‌اند، و اجسام همگی ممکن‌اند و سلسله ممکنات ممکن نیست به بی‌نهایت ادامه یابد پس منتهی شدن به واجب‌الوجود[۲] لازم می‌باشد.

د ـ در این مورد ادله بسیاری است که آنها را در مطارحات و تلویحات به طور کامل گرد آورده و در لمحات آنها را خلاصه کرده است و بیشتر آنها را ابن‌سینا[۳] و

---

۱ ـ هیکل چهارم از کتاب هیاکل النور، قیومی که وجود عین ذاتش است و آنکه وجودش هر وجودی را برپا داشته است.

۲ ـ تلویحات ص ۸۳، عکس از نسخه برلین «مورد اول، تلویح اول» می‌بینیم این استدلال مشائی است.

۳ ـ ر. ک: الهیات نجات، اثبات واجب‌الوجود.

مشائیان اسلامی آورده‌اند از جمله اینکه هر متحرکی محرکی می‌خواهد و ممکن نیست تا بی‌نهایت تسسل یابد پس باید نزد محرکی ثابت و بی‌حرکت که واجب‌الوجود است ایستاد، و این دلیل را محرک نخستین نام است که آن را ارسطو پی نهاده است. دلیلی دیگر در دست است که مقتضایش این است که واجب‌الوجود تحت هیچ مقوله‌ای واقع نمی‌شود، زیرا هیچ مقوله‌ای نیست مگر اینکه جزئیاتش حادث‌اند یا محتاج به محدث یا محل‌اند بنابراین ممکن می‌باشند چون جمیع مقولات ممکن‌اند و از این رو است که نیازمند واجبی است که تحت آن مقولات واقع نمی‌گردد بلکه سلسله وجودی آنها بدو منتهی می‌شود و وجودش بحت است و نامتکثر. و واضح است این دلیل بطوری که قبلا گفتیم براساس تقسیم وجود به واجب و ممکن مبتنی است. و سرانجام در مطارحات (مشروع اول) بدین گونه می‌آورد: چنانچه وجود صرفاً در ممکنات منحصر گردد و همگی در این که به علتی نیازمنداند حکم یک ممکن را دارند، پس علت آنها یا خود و یا جزء و یا خارج از آنها است، شق اول موجب تقدم شیء بر نفس و بر علل خود می‌شود و دوم نیز همین را سبب می‌گردد و سوم مطلوب را موجب می‌شود زیرا خارج از همهٔ ممکنات جز واجب‌الوجود نمی‌تواند باشد.

ملاصدرای شیرازی [1] بر این دلیل معترض اشت به اینکه مجموع علل جزئیه ممکن نبست به عنوان یک علت بشمار آیند چون نمی‌توان گفت علل جزئیه متحد می‌گردند و یک شیء می‌شوند بنابراین ناگزیر به دور و تسلسل خواهیم افتاد.

به طور خلاصه ادله‌ای را که سهروردی نقل کرده در حقیقت مشائی‌اند هرچند پاره‌ای از آنها به ظاهر رنگی اشراقی دارند، مثل دلیل نفس ناطقه. حق آن است که اثبات واجب در چنین مذهبی راه استدلال منطقی را نسپرد چون طریقهٔ اشراقی عکس طریقهٔ منطقی است. ما از وجود واجب به موجودات رهنمون می‌شویم و این طریق اهل مجاهده و مشاهده و نظر [2] اشراقی و روحی است.

۴ ـ پس از اثبات وجود واجب بر ما است که مسألهٔ وحدت خداوند را مطرح

۱ ـ الاسفار الاربعه فن اول ـ موقف اول

۲ ـ الاسفارالاربعه ـ فصل سوم موقف اول از فن اول.

سازیم: خداوند واحد است ولی معنی این وحدت چیست؟ و آیا معانی مختلف آن بر خداوند منطبق‌اند؟ و آیا واجدی است بی‌انباز؟ و آیا واحدی عددی است؟ سپس آیا او در ذات خویش واحد است به عنوان‌وحدت ا ذات الهی؟ و بالاخره آیا فعل او به عنوان وحدت فعل الهی واحد است؟

۱ - راجع به وحدانیت خداوند می‌گوید: «اگر دو واجب‌الوجود باشند باید هر یک متمایز از دیگری باشد و هر کدام چنانچه اندک توقفی بر امری داشت ممکن‌الوجود خواهد بود، و از سوی دیگر ممکن نیست دو چیز وجود داشته باشند و هیچ فارقی در بین نباشد که یکی‌را از دیگری جدا سازد چون هر دو عقلاً یکی می‌شوند» مضمون این دلیل آن است که خداوند واجب‌الوجود است و این فرضی است که ما از طریق عرضه داشتن ممکنات و نیاز آنها به وجودی ضروری و رسیدن به اثبات واجب‌الوجود بدان دست یازیدیم. آنگاه می‌گوییم ممکن نیست جز واحد چیز دیگری واجب‌الوجود باشد به علت امتناع وجود دو واجب هم صفت (وجوب) یا بیشتر. زیرا اگر چنین بود حتماً با یکدیگر تفاوت داشتند و اولی وجه امتیازی داشت که او را از واجب دوم جدا می‌کرد، و در این هنگام ممکن می‌گشت چون در تحقق و تمیزش مستند به ممکن می‌شد. و براین اساس به اثبات واجبی واحد برای وجود می‌رسیم. این دلیلی است مشائی که آن را در کتاب نجات و نزد متکلمان می‌یابیم و هیچ نشانی از اشراق در آن دیده نمی‌شود. اما وحدت ذاتی یا توحید ذاتی، به ذات الهی به اعتبار وحدتی انقسام یا ترکیب‌ناپذیر از اجزاء نظر دارد، زیرا اجزاء باید بر یکدیگر تکیه داشته باشند و چیزی که به دیگری تکیه دارد ناگزیر فی‌ذاته ممکن می‌باشد و در این صورت در ذات خداوند اجزائی ممکن ثابت خواهیم کرد و این امر ما را به اثبات ذات الهی واجب و واحد رهنمون نمی‌گردد، در حالی که ما آن را (قبلاً) اثبات کردیم. پس پذیرفتن ترکب ذات خداوند از اجزاء باطل می‌باشد.

ه - سپس به ذات الهی به اعتبار صفات می‌نگریم و درمی‌یابیم که صفات خدا

---

۱ - المطارحات، مشرع هفتم، فصل اول.

عیـن ذات او اسـت و در آنهـا تعـددی نیست، زیرا تعدد آنها موجب کثرت در ذات الهی می‌شود و این خود توحید صفاتی است.

این دیدگاه تازگی ندارد چون از میان متکلمان معتزله در جایی که به تقریر (وحدت صفات به ذات خداوند مختص است) همین نظر را ابراز می‌کردند، و برای گریز از برپایی صفتی برای موصوفی یا محلی که وجود موضوع و محمولی را یعنی تعددی را سبب می‌گردید، می‌گفتند صفات خداوند عین ذات او است. این طریقه‌ای است که سهروردی در هیاکل و مطارحات[1] اتخاذ می‌کند. اما در تلویحات به نفی صفات از ذات الهی و اثبات تجردش با الحاق والاترین کمالات بدو، نزدیک[2] می‌گردد.

در تلویح دوم، مورد اول می‌گوید: «پاره‌ای از معقولات دو قسم‌اند: یکی ذاتی که بنفسه کامل است و دیگری که فرض شده تمام آنچه برای اولی بنفسه هست برای او به اعتبار صفت وجود دارد و اولی اتم است بسبب عدم احتیاج به زیادتی در کمال خود، پس عاری از صفات هرگاه فی‌نفسه واجد همان کمالات باشد که ذات دیگری که به آنها محفوف است این چنین موجود عاری از صفات از او کاملتر است ولی او در همان مورد بازگشته می‌گوید: «خداوند را صفاتی است اضافـی نه صفاتی که لازمه آنها اضافه باشد، و او را صفاتی است سلبی مثل قدوسیت و واحدیت که سلب عوارض

---

۱ ـ مطارحات ص ۴۸۸، خلاصه اول: «او بر همه اشیاء محیط است بدون نیاز به صورت و فکر و تغیر و حضور رسوم مدرکات نزد او، به علت حضور ذات آنها به نزدش، و ادراک او مر ذات خود را حیات اوست و حیاتش زائد بر ذاتش نیست و علم و بصرش یک شیٔ‌اند، و صفاتی که همگی کمال‌اند به ذات او راجع‌اند، و ویرا صفاتی است سلبی و اضافی و تکثر در ذاتش ممتنع است، این چیزی است که برای حفظ قواعد مشائیان آمده و با حقیقت مخالفی ندارد، و اما بیان و توضیح آن در حکمة‌الاشراق می‌باشد»

۲ ـ ر.ک: آرمسترنگ، تقسیم عالم معقول در فلسفه افلوطین، ص ۶، چـه جمـع بیـن وحدت ریاضی و تجرید مطلق در ذات الهی و الحاق والاترین کمالات بدو، را نمی‌توان دو امر متناقض شمرد، زیرا ما در برابر حقیقتی هستیم وصف و تعبیرناپذیر چون متعالی است و به قواعد منطق تن درنمی‌دهد.

و چیزهایی است غیر مخل به وحدانیتش عز سلطانه»

مراد از این عبارت این است که کمالات ذات الهی موجب تکثر نمی‌شوند و از حیث صفات نسبت به دو متقابل آنکه اشرف‌است از آن او است. و حق را ضد و مانندی نیست و به مکانی منسوب نمی‌باشد و جلال والا و کمال اتم و شرف اعظم و نور اشد او را است، وی نه عرض است و نه جوهر چون هر تخصیص یافته‌ای محتاج است و او بی‌نیاز.

و ـ به وحدت ذات الهی از حیث توحید فعل نیز نگریسته می‌گوید: در اینجا ممکن است دو قضیه عرضه داشت: نخست اینکه فعل و اراده فعل نزد خداوند شیٔ‌ای است واحد، دوم این که در حقیقت مؤثری جز خدا نیست. قضیه نخست به مزدوج بودن ذات الهی اشاره دارد، و اما دومی می‌گوید: خداوند بذات خود فاعل است و جز او پرتوی از او است، و نسبت فعل به غیر او بر سبیل مجاز است نه حقیقت، چون نورالانوار غالب است و شدید و با هر واسطه‌ای فاعل غالبی است که ایجاد کننده فعل واسطه است برای واسطه‌ای که فعل از آن حاصل است و قائم بر هر فیضی است و او خلاق مطلق با واسطه است.

از این تعبیر بر می‌آید که این نظریه گرایشی است به دیدگاه اشعریان در باب علیت بی‌واسطه خداوند جز اینکه نظریه فیض یا اشراق در اینجا به سبب وجود وسائط نوری قدری از وحدت این مبدأ می‌کاهد، زیرا شدت پیوند نورالانوار با موجودات از طریق اشراق بی‌واسطه که سراسر وجود را نظم می‌بخشد و اتخاذ طریقی جز آنچه از راه اشراق است وسائط را به هم ربط می‌دهد و در سلسله وجود نورانی نور بر آنها افاضه می‌کند و بدین ترتیب اعتبار وسائط مجازی فرضی است عظیم برای بیان ذات علاقه بین واجب و موجوداتش.

ارسطوئیان عالم را مرکب می‌شمارند و برای موجودات نظم و ترتیبی استوار قائل‌اند، آنگاه واحد را فوق این نظام بهم پیوسته می‌نهند، از این رو ممکن نیست فاعلیت خداوند این نظام ضروری را از میان بردارد. دیدگاه معتزله نیز چنین است، چون برای حقیقت جهان مهر و نشانی ذاتی و نظامی قائل‌اند و می‌گویند: پیوند

محرک اول یا علت نخستین‌رابا عالم پیوندی است ضروری و عقلی و دور از تصور غیرمادی صوفیانه، ولی ما اینجا در برابر مذهبی قرار داریم که حقیقت الهی را دارای اثری مستقیم و بی‌واسطه بر دقیقترین (خردترین) اقسام موجودات می‌داند، هر چند از نصوص و تعبیرات اشراقیان برمی‌آید که این نصوص مذهب اشراقی را از مذهب اشعریان دور میسازد زیرا آنان به علت بی‌واسطه بودن خداوند و دخالت بالفعل او در حوادث بزرگ و کوچک به طور یکسان قائل‌اند. تا به جایی که می‌گویند ممکن نیست جسم گرم، حرارتش بدون فاعلیت مستقیم‌خداوند[1] استمرار یابد، ولی مجاز شمردن وسائط از سوی آنان که یک نوع انسجام مذهبی به شمار می‌آید بر هر آرزویی در دور ساختن مذهب اشراق از دیدگاه اشعریان پایان می‌بخشد. اما در عین حال و به رغم اینکه سهروردی صریحا وحدت وجود را کنار می‌گذارد، همچنان که بیان داشتیم، خود این مذهب را به طور جدی به وحدت وجود نزدیک می‌سازد.

در شرح هیاکل‌النور آمده است: «آن‌گاه متعرض نظریه وحدت وجود یا نفوس شده ادعای ایشان را باطل می‌سازد و بر آن می‌شود که خطای آنان راجع به اینست که نفس را فیض یا نوری از خداوند دیده‌اند لذا گفته‌اند نفس جزئی از او و متحد با اوست، و آن (نفس) و خداوند یک شیءاند و این خطائی است محض زیرا چگونه ذات الهی به شهوات و بلیات بدن[2] تن می‌دهد»

۵ ـ شناخت الهی: بر ما است که به بخش مهمی از رابطه واحد یا الله با موجودات بپردازیم. پس همچنان که ما از رابطه وجودی خدا و عالم سخن می‌رانیم همچنین برآنیم که ارتباط اپیستمولوژی (بحث المعرفه) میان آن دو را یعنی بین خدا و عالم‌را استقصاء کنیم. آیا این پیوند از نوع رابطه عارف با موضوع معرفت بشمار است؟

معرفت خداوند را به ذات خویش چگونه تفسیر کنیم؟ و آیا این امر ما را به نسیم دوگانگی که بر ذات خداوند یکتا بوزد می‌کشاند؟

۱ ـ ر.ک: مقالات الاشعری، ص ۳۵۸ ـ ۳۵۹، و دلالة الحائرین ابن میمون، ترجمه مونک Munk ، ص ۳۸۸

۲ ـ شرح هیاکل‌النور، دوانی، هیکل دوم، خطی.

بسیاری از مذاهب، وجود را بر اساس شناخت برپا می‌دارند و آن دو را یکی می‌دانند گاهی نظریه ارسطو از اصولی بشمار می‌آید که این گونه مذاهب از آن متفرع‌اند، زیرا ارسطو را اصلی است که آن را در کتاب نفس (De Anima) عرضه می‌دارد و حاصلش این است که عقل همان موضوعی (معقولی) می‌شود که به آن می‌اندیشد. The mind becomes What it thinks.

یعنی ذهن عارف و موضوع معرفت یکی می‌شوند، و چون خداوند برترین همه موجودات است دیگر جز ذات الهی چیز دیگری نیست تا صلاحیت آن را داشته باشد که موضوع معرفت و شناخت الهی واقع گردد. لکن این قضیه مهم از لحاظ متافیزیکی اشکالاتی را برای افلوطین برانگیخته است زیرا وی پس از اثبات محبت و عشق و اراده برای ذات الهی از ترس اثبات عارف و موضوع معرفت در ذات الهی که به تحقق دو گانگی در ذاتش می‌انجامد از الحاق فکر و عقل بدو گریخته است ولی با این همه افلوطین در جاهای دیگر از تاسوعات به معرفت الهی اشاره می‌کند و در این باره نظریه‌ای ثابت اتخاذ نمی‌کند، توماس قدیس نظریه ارسطو را توضیح داده و بر آن شده است که عمل معرفت میان عارف و موضوع معرفت یگانگی به وجود می‌آورد به وجهی که دوگانگی را نفی می‌کند و هرگاه فعل موحد یعنی شناخت تطور یافت و حب گردید عمل توحید به کمال و نهایت خود می‌رسد و عشق[1] می‌گردد.

هرگاه نظریهٔ ارسطوئی را در اینجا بر واحد یا نورالانوار منطبق ساختیم و آن را از جایگاه روانشناسیش که ارسطو آن را بدو داده به جایگاهی متافیزیکی که افلوطین بر آن تحمیل کرده ببریم درمی‌یابیم که نظریه پرباری می‌گردد و بدان وسیله می‌توانیم معرفت را از دیدگاه مذهب اشراق به هنگامی که پایه هستی را می‌نهد، تفسیر کنیم این است دیدگاه اصحاب نظریه معرفت وجودی. مشائیان اسلامی معرفت الهی را به ارتسام صور ممکنات و حصول آنها به طور کلی در ذاتش تفسیر کرده‌اند. اما

1- This unitive act however, can only attain to its completion if Knowledge engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica.
همچنین ر.ک: مطارحات، مشرع هفتم.

فورفوریوس به اتحاد خداوند متعال با صور معقول قائل بود. و افلاطون الهی و پیروانش به راه اثبات صور مفارقه و مثل عقلیه شده و آنها را علومی الهی دانستند که خداوند به وسیله آنها به همه موجودات آگاه می‌گردد و آن دسته از معتزله که برای معدومات ممکنه قبل از وجود ثبوتی قائل می‌شوند بر آنند که علم خداوند متعال به ثبوت این ممکنات در ازل است [۱]. شیخ اشراق در حکمةالاشراق[۲] متعرض این موضوع گشته می‌گوید: شرط دیدن (ابصار) انطباع صورت شیء دیده شده در باصره نیست (بلکه) به‌هنگام رویارویی شیء مستنیر با عضو بیننده، برای نفس علمی اشراقی و حضوری بر شیء دیده شده (مستنیر) حاصل می‌شود و آنرا ادراک می‌کند تا وقتی که بین باصره و شیء دیده شده حاجبی نباشد، و چون نورالانوار نوری است محض، احتجابش از ذات خود ناممکن است. و همچنین احتجاب موجودات حسی و عقلی دیگر از او ناممکن است. لذا او همه اشیاء را با اشراق حضوری یعنی اشراق دائم و مستمر ادراک می‌کند. وی مشائیان را رد می‌کند که می‌گویند علم خداوند به اشیاء منطوی در تحت علم او به ذاتش می‌باشد و علم خدا را به عدم غیبت تفسیر کرده می‌گویند علم او بذاتش همان غائب ناگشتن او از ذاتش است و علم او به اشیاء غائب ناشدن از اشیاء است و چون اشیاء لوازم ذات خداوندند بنابراین باید علم او به ذاتش متضمن علم او به اشیاء باشد.

شیخ اشراق می‌گوید: آراء آنانرا از دو جهت می‌توان ابطال کرد:

۱ ـ اگر علم خداوند به ذاتش متضمن علم او به اشیاء باشد این سبب پذیرفتن صور کثیره در ذات خداوند می‌شود و این خود محال است.

۲ ـ عدم غیبت امری است سلبی و به هر حال ممکن نیست حقیقت علم را که امری وجودی است تفسیر کند، یا آنکه چگونه علم به غیر که امری ایجابی است تحت مقوله‌ای سلبی قرار گیرد، آنگاه علم به ملزوم ممکن نیست متضمن علم به لازم یعنی اشیاء باشد پس انسانیت مثلاً مشتمل بر ضاحکیت است ولکن علم به انسانیت غیر از علم به ضاحکیت می‌باشد.

---

۱ ـ اسفار، ملاصدرای شیرازی، سفر اول: موقف سوم، فصل سوم.

۲ ـ حکمةالاشراق، مقاله هشتم، فصل دهم.

شیخ اشراق مشائیان را رد کرده است در اینکه می‌گویند بر ذات خداوند روا است که متضمن اعراضی باشد بی‌آنکه خداوند از آنها منفعل گردد، و قول آنان توجیهی است برای نظر آنها دربارهٔ معرفت کلی الهی، ولی سهروردی آن را نمی‌پذیرد زیرا این اعراض مادام که در ضمن ذات الهی‌اند، ذات بدانها متصف و از آنها منفعل[۱] است. بنابراین علم خداوند باید برحسب قاعده اشراق، که مذهب اهل ذوق و کشف علماء متأله است، تفسیر شود و مقتضایش این است که علم او به ذات خود آن علم: نوری است مرذات او را و ظاهر در پیشگاه ذات او. علمش به اشیاء عبارت است از ظهور اشیاء برای او بر سبیل حضور اشراقی، همچنان که گفتیم یا بنفسه ظاهراند بر او مثل اعیان موجودات و مجردات و مادیات و صور ثابته آنها در پارهٔ از اجسام مثل فلکیات. و یا به متعلقاتشان مانند صور حوادث گذشته و آینده ثابت در نفوس فلکی، و از این علم تغیری در ذات الهی لازم نمی‌آید زیرا حضوری است اشراقی که صورتی بخود نمی‌گیرد.

از سوی دیگر مشائیان برآنند که علم اول به اشیاء موجب وجود صور اشیاء در ذات الهی می‌شود که خود محال است زیرا این نظر سبب می‌گردد که تسلیم به کثرت در ذات الهی شویم و از دیگر سوی باز این نظریه سبب می‌شود تا تفسیر علم خداوند به اشیاء قبل از وجودشان ما را بآن کشد که برای خداوند علمی بالقوه نسبت به اشیاء قائل شویم و حال آنکه خداوند از علم بالقوه منزه است ـ سهروردی بر آن است که علم خداوند به اشیاء خارجی عین آن اشیاء است پس نفس اشیاء به اعتباری علم‌ها و به اعتبار دیگر معلوم‌ها می‌باشند: چون از حیث حضور و وجود همگی آنها به نزد خداوند و پیوستگیشان بدو علم‌های خدائی است و از جهت وجودشان به خودی خود و وجود آنها برای ماده متجدد متعاقب که به حسب زمان و مکان بعضی از بعضی دیگر غائب‌اند معلومات‌اند و اینکه مشائیان گفته‌اند تغیری درعلم خداوندمتعال نیست بلکه تغیر در معلومات[۲] او است: یعنی برای ادراک الهی دو اعتبار است: نخست وجود را در شکل

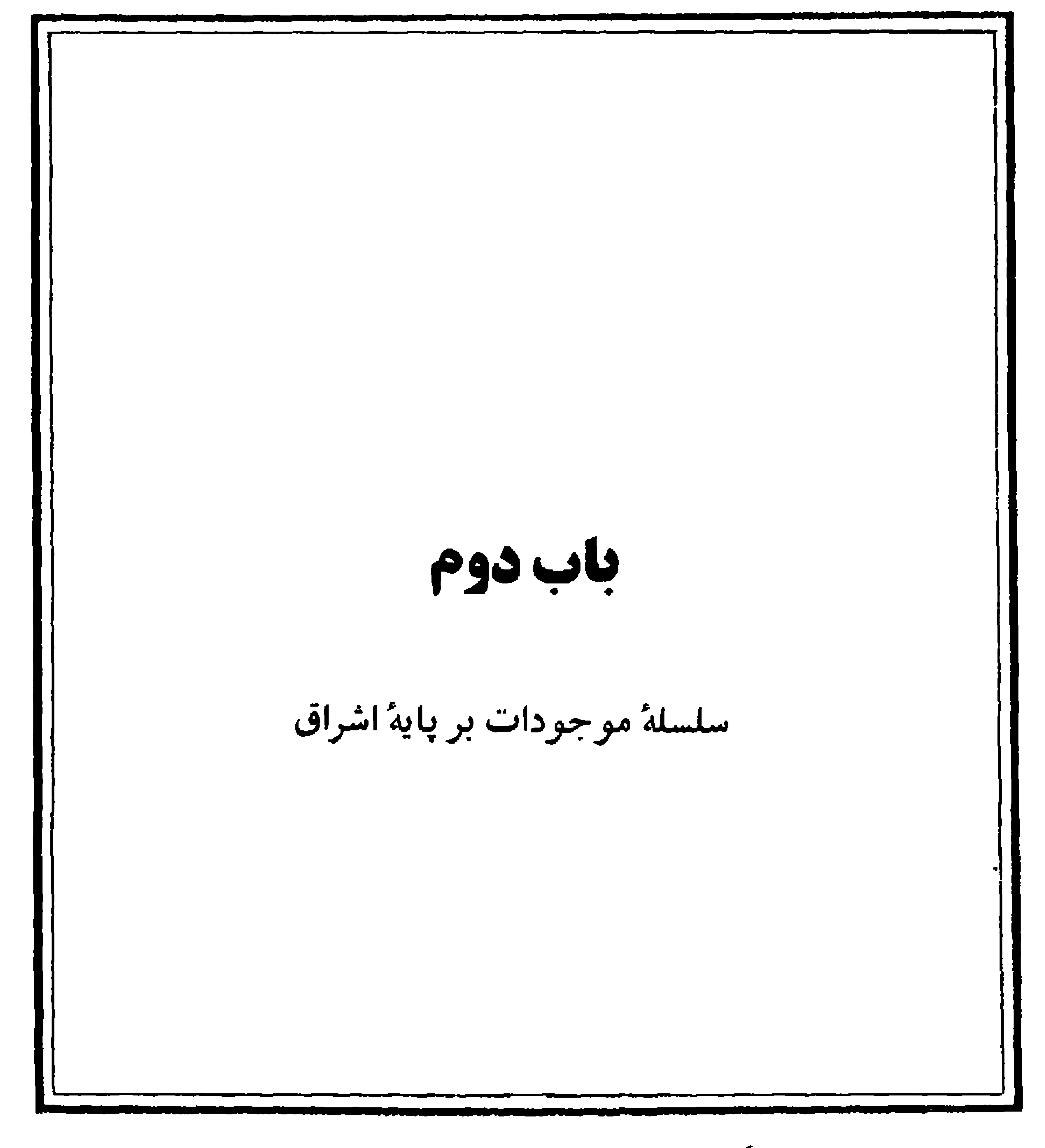
---

۱ ـ ر. ک: مطارحات، سهروردی، الهیات، مشرع هفتم، فصل اول.

۲ ـ اسفار اربعه، ملاصدرای شیرازی، سفر اول، موقف اول.

مستقر و ثابت خود عرضه می‌کند و دوم در شکل متطور و متغیرش که پذیرنده ظروف زمان و مکان است، در حالت اول ارتباط موجودات با ذات الهی منظور می‌گردد و در حالت دوم موجودات در ذات و حرکاتشان ملحوظ می‌شوند یعنی دید اولی متافیزیکی و دومی فیزیکی است. و معرفت ذات الهی هر دو جنبه را فرا می‌گیرد و از این گفتهٔ مشائیان برنمی‌آید که نوع دوم معرفت تغیری را در ذات الهی موجب[1] می‌شود.

۱ ـ در موردی که به معرفت الهی نزد مشائیان اختصاص دارد، ر.ک: نجات، ص ۲۴۹، مقاله دوم در الهیات.



باب دوم

سلسلهٔ موجودات بر پایهٔ اشراق

در باب اول دیدگاه اشراقی تازه‌ای را در مورد واحد یا خداوند عرضه داشتیم و گفتیم که چگونه در اینجا نام تازه‌ای بخود گرفته و آن نورالانوار است، و از طبع نور و صفات نورالانوار از آنجا که واحد، نخستین مبدئی است که سلسلهٔ موجودات به اشراق از او افاضه می‌شوند سخن رفت. حال باید دید چگونه امر اشراق انجام می‌پذیرد؟ و وسائطی که نور برای وصول به ادنی درجات وجود اتخاذ می‌کنند چیست‌اند؟ و سرانجام مبانیی که مذهب اشراق بر آنها مبتنی است کدام‌اند؟

باب دوم

فصل اول

مبانی اشراق

۱ ـ قاعده امکان اشرف:

پیش از پرداختن به نظریه افاضه بر اساس نظریهٔ صدور به نزد سهروردی، بر ما است که به پاره‌ای از مبادیی بپردازیم که او نظر خود را در صدور یا اشراق بر آنها نهاده است و نخستین و مهمترین این مبادی همان قاعده امکان اشرف است، یعنی آن قاعده‌ای که او در بیشتر کتب خود متعرض آن گشته. در تلویحات[1] و هیاکل و مطارحات و حکمةالاشراق و لمحات بدین مضمون (برحسب نص حکمةالاشراق، مقاله دوم، فصل یازدهم) یادآور می‌شود: ممکن هرگاه وجود یافت باید ممکن اشرف نیز وجود داشته باشد، و این قاعدهٔ بسیط متضمن این است که هر وقت فرع یافته شود لازم می‌نماید اصل قبل از آن یافته شده باشد یا به تعبیر دیگر هرگاه آنچه در مرتبهٔ فرودین یافته شود در حقیقت به وجود آنچه فراتر است اشاره دارد، و سهروردی می‌گوید: ارسطو به این قاعده یعنی امکان اشرف در کتاب السماء و العالم بدین گونه اشاره کرده است:

---

۱ ـ تلویح پنجم، مورد اول ص ۸۹ فتوکپی از کتابخانه برلین، تکیه‌گاهی است عرشی از قاعدهٔ اشرف و اخس بدین مضمون: هرگاه ما موجودات مادی غیرمجرد را یافتیم و به وجودشان اعتقاد داشتیم ناگزیر باید موجوداتی که تجرید آنها بیشتر و از لحاظ مرتبه اشرف‌اند وجود داشته باشند و باید بر تارک مجردات، واحدی که واحد اشرف است مستقر باشد. بنابراین وجود اخس مقتضی وجود اشرف شده است، و در فصل سوم، مشرع ششم مطارحات قاعدهٔ امکان اشرف را ذکر می‌کند. ص ۱۲۹. اما واقع این است که حاصل معنایش اشاره به امکان اشرف دارد بدون ذکر کلمه امکان.

«چنانکه جوهر عقلی اشرف از نفس باشد لازم می‌نماید که قبل از نفس، وجود یافته باشد. و از جائی که موجودات اثیری اشرف از موجودات عنصری‌اند لازم است قبل از وجود افتقاری عنصریات وجود داشته باشند... و مجمل این (استدلال) را پیشوای پژوهندگان یعنی ارسطو در کتاب «السماء والعالم» آورده و مقصود او این است که لازم می‌نماید برای علویات چیزی که اشرف و اکرم است قائل شویم»[1]

مؤلف بر این قاعده نتائجی مهم بار می‌کند:

۱ - از واحد حقیقی جز واحد نیاید... چون نورالانوار هرگاه از جهت وحدانیتش مقتضی موجود اخس (فرودین) ظلمانی باشد دیگر جهت اقتضای اشرف برایش باقی نمی‌ماند زیرا دارای یک جهت است نه بیشتر و اگر چنین باشد صدور اشرف از او با واسطه یا بی‌واسطه اصلا جائز نیست. پس اگر بی‌واسطه جائز باشد لازم می‌آید از واجب لذاته در مرتبه‌ای واحد دو شیء که اشرف و اخس‌اند صدور یابد، و این محال است، و چنانچه با واسطه جائز باشد لازم می‌آید معلول از علت خود اشرف باشد چون فرض این است که اخس بی‌واسطه از او صدور یافته است، زیرا با وساطت معلولی دیگر برای واجب تحقق یافته است - و علت اشرف از معلول و بر آن ذاتا مقدم است - پس قبل از این اخس چیزی که از او اشرف است تحقق یافته و آن مطلوب ما است. مضمون این دلیل آن است که واحد یعنی همان اشرف از او جز واحد نیاید و این واحد در شرف از نورالانوار فروتر است. از این نیز استنتاج می‌شود که وسائط میان واجب و اخس همان اشرفیت است. بعد از آنچه که در شرف اقل است به اخس می‌رسیم، یعنی این ترتیب شکل تنازلی به خود می‌گیرد نه اینکه اشرف از اخس صدور یابد. این نشان و مهری است که ممیز ترتیب موجودات در مذهب اشراق است.

۲ - اثبات وجود عقل: نتیجهٔ دومی را که ممکن است از قاعدهٔ امکان اشرف بدست آورد، اثبات وجود عقل است از راه اثبات وجود نفوس مدبر. از پیش ما دلیلی در مورد اثبات وجود خداوند عرضه داشتیم و آن دلیلی است که بر اثبات وجود نفس

---

۱ - مطارحات، مشرع ششم، فصل سوم.

ناطقه مبتنی است و استناد بدان در تقریر وجود خداوند می‌باشد. در اینجا از اثبات نفوس مدبر در تن خود، وجود عقل مجرد را استنتاج می‌کنیم: «انوار مجردمدبر در انسان بر وجود انوار دلالت کرده‌اند و نور قاهر یعنی آنکه به طور کلی مجرداست که عقل باشد اشرف از مدبر است و فراتر از تعلقات ظلمانی است. پس او اشرف است بنابراین لازم می‌نماید در مرتبه نخست وجودش مبتنی بر قاعدهٔ امکان اشرف باشد».

او با این گفتار به اعتراض بر قاعدهٔ امکان اشرف اشاره می‌کند: گاهی ما شخصی را که فرض بر این است بکمالاتی معین نائل آمده است ملاحظه‌می‌کنیم که‌او کمالات مادون را در نفس خود تصدیق نمی‌کند بنابراین (قاعده) وجود این کمالات برتر برای او باید ممتنع باشد. پس آیا این قاعده نقض می‌شود؟ پاسخ این پرسش مشکلی تازه به وجود می‌آورد که آیا این قاعده بر موجودات عنصری که به حرکات فلکی تن می‌دهند منطبق است؟ یا اینکه در مورد ممکنات ثابتی که با دوام علل خویش استمرار دارند و از حرکات فلکی نامتاثرند تطبیق می‌کند؟

شیخ این مشکل را با انطباق این قاعده بر موجوداتی که به حرکات فلکی تن نمی‌دهد حل می‌کند و بدین منوال دوام انطباق آن را تضمین می‌کند. اودر مطارحات درباره ممکنات ثابت می‌گوید: «در کتاب السماء والعالم» خوانده است که لازم می‌نماید در علویات به موجودات علوی اکرم و اشرف قائل شویم. پس واجب است برای نور اقرب و قواهر یعنی عقول و افلاک و مدبرات (نفوس فلکی) معتقد شویم به اشرف و اکرم بـا امکانشان، و آنها یعنی این عقولی را که (یاد کردیم) باید از عالم اتفاقات یعنی عالم عناصر خارج بدانیم.

۳ ـ اثبات نظام کامل در عالم نور و از آن در عالم برازخ:

عجائبی که در ترتیب و نظام ظلمات و برازخ واقع‌اند بسیارند و عقل را بر آنها احاطه‌ای نیست بلکه انسان اندکی از آنها را که ادراک کرد متحیر می‌گردد و معلوم است که تناسب میان انوار مجرد، اشرف از نسبتی است که بین انوار ظلمانی در عالم اجسام است، زیرا آنها علل‌اند و اینها معلول و رشحه و سایه‌ای از آنها می‌باشند، و

علت اشرف از معلول است. بنابراین لازم می‌آید که نسبت‌های نوری قبل از ظلمانی موجود باشند بلکه با نظامی و شرفی کاملتر و این بنا بر قاعدهٔ امکان اشرف است. مشائیان به عقول عشره قائل شده‌اند و به ترتیب و نظامی شگرف در برازخ چه فلکی و چه عنصری اعتراف کرده‌اند، و نظم و ترتیب عالم برازخ از نظر ایشان باید عجیب‌تر و تازه‌تر و بهتر و حکمت در آن بیش از دیگری باشد، زیرا ترتیب و تناسب میان عقول دهگانه باید کمتر باشد از تناسب میان وجودات عالم برازخ که شمارش‌ناپدیرند. ولی این رأی نادرست است زیرا عقل گواهی می‌دهد که حکمت در عالمِ نور و لطیفه‌های نظم و ترتیب و عجائب نسبت‌ها بیشتر از آن است که در عالمِ ظلمات است بلکه اینها سایه‌ای از آنها است. یعنی ما در اینحال بدنبال دیدگاهی افلاطونی می‌باشیم که عالم اجسام را سایه‌ای از عالم مثل یا عالم انوار می‌داند و برحسب قاعدهٔ امکان اشرف بر وجود عالم انوار از طریق وجود عالم اجسام یا برازخ استدلال می‌گردد.

۴ ـ اثبات وجود انوار مجرد:

این نتیجه‌ایست که در فقره پیشین بدان رسیدیم زیرا چنانچه ما وجود عالم برازخ را که اخس است مقرر و محقق دانستیم بر ما است وجود اشرف را که عالم نور است محقق بدانیم. بر این اساس ثابت کردیم که نسبت‌های نوری اشرف از نسبتهای ظلمانی است و نظام بین موجودات عالم نور کاملتر از نظام میان موجودات عالم ظلمانی است.

لذا این قاعده یعنی امکان اشرف ثابت می‌کند که واجب به ذات خویش و عقول و ارباب اصنام همگی اشرف موجودات‌اند. این دلیل تنها بر نظر عقلی قائم است. دلیلی دیگر در دست است که بر مشاهده مبتنی است و آن را در آخر مقاله دوم می‌آورد که به نزدش مهمتر و خطیرتر است و در جای دیگر متعرض آن خواهیم شد.[1]

---

۱ ـ هیاکل، هیکل چهارم، آخر هیکل: نظریه تقسیم دوگانه‌ای افلاطون بر قاعده امکان اشرف تطبیق می‌کند. توضیح آنکه اولین نسبت در وجود همان نسبت جوهر قائم یعنی عقل اول است که مادر و اشرف همه‌نسبت‌ها است و این جوهر عاشق اول است و اول قاهر او است او از احاطه به نور ←

۲ ـ اشراق و مشاهده

از همهٔ قواعد مهمتر آن است که شیخ در توضیح حقیقت اشراق و معنی مشاهده. در تألیفاتش آورده است. «بنابراین اشراق و مشاهده دو عمل‌اند که یکی جهت نزولی و دیگری صعودی به خود می‌گیرد. شرط اشراق عدم وجود حجاب است میان مشرق (= پرتوافکن) و قابل (= پرتوپذیر). سپس استعداد قابل در قبول اشراق است. شیخ کار اشراق را به تابش نور خورشید بر زمین و مشاهده را به مشاهدهٔ چشم نسبت به دیدنیها تشبیه می‌کند. بنابراین مشاهده ارتسام صورت دیدنی در شبکیه نیست همچنان که مشائیان مدعی‌اند و همچنین مشاهده با خروج شعاعی از چشم نیست «بلکه مشاهده از رویارویی شیء مستنیر با چشم سالم حاصل می‌شود زیرا بدان وسیله برای نفس اشراقی حضوری بر مستنیر حاصل شده آن را می‌بیند».

و اشراق شعاع انفصالی جرمی به شمار نمی‌آید بلکه فیضی است شعاعی، و آنچه از انوار مجرده افاضه می‌شود نوری است سانح یا عارض که بر جسم وارد می‌شود و یا بر نور مجردی دیگر.

اشراق و مشاهده دو عمل‌اند که دو صفت مختلف به خود می‌گیرند زیرا از یکسو سازنده (= محدثه) و حافظه (= مبقیه) وجوداند و از سوی دیگر دو طریقه برای شناخت و معرفت ذوقی‌اند و آن به سبب یکی بودن عمل شناخت و کار ایجاد است. بنابراین اشراق افاضه شعاعی نوری است از نوری مجرد بر نور مجردی دیگر که نورانیت دومی شدت می‌یابد. این از یکسو است و از سوی دیگر افاضه نور است از نور.

خود عاجز است. این نسبت را دو طرف است اول اشرف و دوم اخس است و بدین جهت این نسبت به دیگر مراتب وجود سرایت کرده و سراسر وجود مزدوج گردیده است. و طرف نخستین آن اشرف از طرف دیگر است. بنابراین جواهر: اجسام و غیراجسام‌اند و غیرجسم قاهر جسم است، وجود به عالی و به نازل و اجسام به اثیری و عنصری تقسیم می‌شوند. خدای تعالی فرموده است: «از هر چیز دو زوج آفریدیم شاید شما متذکر شوید «سورهٔ الزاریات آیه ۴۹».

پس نور اقرب از نورالانوار به طریق اشراق یا فیض صدور یافته است و برخی از انوار مجرده به طریق اشراق صادر گشته‌اند، زیرا از عالی آنچه کمتر از او است صدور می‌یابد. همچنان که خواهیم دید در سلسلهٔ موجودات که از نورالانوار صادراند ترتیب چنین است. ولی مشاهده جهتی دیگر به خود می‌گیرد به اینکه نور مجرد با روآوردنش به موجودات عالیتر و مشاهدهٔ آنها، از طریق این مشاهده نوری مجرد و اشرف از آنچه به طریق[1] اشراق حاصل می‌شود به دست می‌آید، «آنچه از انوار قاهره از طریق قواهر برترین حاصل می‌شود به اعتباری که نورالانوار یا هر نور عالی را مشاهده می‌کنند اشرف از آنهایی است که از جهت اشعهٔ اشراق تحصل می‌یابند چون مشاهده شریف‌تر از اشراق است. اشعه را نیز مراتب و طبقاتی است. پس انوار قاهره را در طول اصولی است با اندک وسائطی شعاعی و جوهری که اُمهات بشماراند...»

تا حدی بر ما روا است که وجوه شباهتی میان عمل اشراق و مشاهده و بین جدل نازل و صاعد نزد افلوطین بیابیم، جایی که جدل در مذهب نو افلاطونی تنها عملی ذهنی به شمار نمی‌آید بلکه عملی وجودی نیز می‌باشد. و در فصول آینده متعرض کیفیت بنای عالم بر اساس این دو فعل (اشراق و مشاهده) خواهیم گشت که چگونه انعکاساتی بی‌شمار به وجود می‌آیند که در مجموع موجودات نامتناهی عددی را تشکیل می‌دهند به گونه‌ای که وجود به طور کلی جلوه گاه اشعهٔ اشراقی و فیض‌های شهودی می‌گردد.

۳ ـ قهر و محبت

این دو صفت تعبیری دیگر از اشراق و مشاهده‌اند، زیرا معنی قهر[2] احاطه و سیطره یا ایجاد است، و این همان معنی اشراق است، و معنی محبت انقیاد و تن دادن به

---

۱ ـ فصل ٤ مقال ۳ حکمة‌الاشراق.

۲ ـ مطارحات ص ٤٦٤ مشرع پنجم، فصل دهم، در انطواء وجود در قهر نورالانوار «... وجود به طور کلی در قهرش (= قهرنورالانوار) منطوی است زیرا اجرام در قهر نفوس و نفوس در قهر نوریت عقول و عقول در قهر نوریت معلول اول و او در قهر نوریت قیوم نورالانوار منطوی‌اند».

کاملتر است و آن با مشاهده از طریق تشبه حاصل میشود. بنابراین مبداء اصلی سلسله فیض‌ها این دو حرکت‌اند که بر تمام عالم وجود منطبق‌اند، و از تطبیق آنها آشکار می‌شود که هر نور سافلی مقهور نور عالی است و ویرا نسبت بدان محبتی است. شرح و تفصیلش این است که نور عالی یعنی آنکه را به سبب قرب به نورالانوار، نوری بیشتر است چنین نوری بر انوار ضعیف غالب آمده بر آنها سیطره می‌یابد. این نورهای اخیری به سبب ضعف و نقص در نوریت نمی‌توانند بر نوری که در مرتبه‌ای فراتر است احاطه یابند. این بدان معنی نیست که حجابی میان عالی و سافل وجود دارد بلکه مقصود این است که نور سافل از نور عالی به قدر توان ادراک می‌کند و این بسان ما است که نمی‌توانیم به علت ضعف بر همهٔ نور خورشید احاطه بیابیم. همچنان که عالی را بر سافل قهر و غلبه است همچنین سافل را به عالی شوقی و محبتی است. این شوق و یا عشق حرکتی است به سوی تمام ساختن کمال ظنی یا عقلی یا غیر آنها. چون عشق از ناقص به کامل است هر قدر ادراک أتم و مدرک اکمل، عشق اشد می‌باشد، و نورالانوار اکمل موجودات است از این رو خود معشوق اول است یا او به خویشتن عشق می‌ورزد زیرا ظهور کمالش برای خود او ظاهرتر است تا برای دیگری. بنابراین او هم عاشق و هم معشوق خویش است و ظهور ذاتش بر ذات لذتی را برایش بار می‌آورد و این لذت همان حصول شعور به کمال از حیث اینکه او کمال است می‌باشد و عشق او به ذاتش چیزی برای ذات و بر ذات نمی‌افزاید.[1]

انوار همگی عاشق او می‌باشند و بدو لذت می‌یابند چون او اجمل و اکمل است. از این رو سراسر هستی از محبت و قهر نظم می‌گیرد.

در اینجا بسان جاهای دیگر می‌توانیم اثر مستقیم نورالانوار را بر هر نوری لمس کنیم. بنابراین فاعلیت نورالانوار به سلسله فیض‌های نوری بر نزدیکتر خود و از آن به ما بعد و همچنان از آن پس، محدود نمی‌باشد بلکه نورالانوار را تأثیری است بی‌واسطه

---

۱ ـ فصل ۵، مقاله ۲، حکمة‌الاشراق

در کنار این تأثیر. پس ادراک[1] نور، ذات خویش را یعنی مشاهده آن یا محبت نور به ذات خویش، تن دادن او است به قهر نورالانوار یعنی اشراق نورالانوار و نیز خاضع گشتن او است به قهر انوار عالی یعنی اشراقات آنها.

٤ ـ فعل و ابداع

از مهمترین اصول فلسفه‌ای که بر پای‌بندی به مبدأ فیض و اشراق مبتنی است، مسألهٔ فرق نهادن میان فعل و ابداع است. فعل از نظر عامه باید متضمن سبق عدم باشد زیرا ممکن نیست تصور حدوث حادثی بدون سبق عدم، و اگر ممکن باشد خود اعترافی است به اینکه فعل[2] غیر حادث است. ولی واقع این است که عدم از فعل فاعل به شمار نمی‌آید زیرا عدم سابق بر او است. چون تعلق فعل به فاعل خود از جهت جواز وجود او است نه از لحاظ سبق عدم و مفهوم[3] آن.

از سوی دیگر بیشتر مردم بر آنند که ممکن نیست علت پس ازایجاد تأثیری در حفظ و بقاء موجود داشته باشد چون تأثیرش تنها منحصر به کار ایجاد است بدون حفظ و عنایت نسبت به ایجاد شده و به دوام ساختمان پس از ساختن بناء ـ بی‌آنکه بناء را تأثیری کم یا زیاد در بقاء آن باشد ـ استدلال کرده‌اند، و این استدلالی است سطحی زیرا علت بقاء و وجود ساختمان تماسک و بهم بستگی و خشکی اجزاء و عناصر ساختمان است نه خود ساختمان. بنابراین در آنجا دو علت موجود است یکی بناء که می‌توان برحسب اصطلاح ارسطو از وی به علت فاعلی تعبیر آورد و دیگری پیوستگی عناصر و اجزاء ساختمان است با یکدیگر که ارسطو از آن به علت[4] صوری تعبیر

---

۱ ـ فصل ٦ مقاله دوم، حکمة‌الاشراق: «در این که هر نور سافلی به خودی خود در محبتش مقهور نور عالی است»

۲ ـ مشارع و مطارحات، مشرع پنجم، فصل اول.

۳ ـ مرجع پیشین.

٤ ـ گاهی دو علت یکی می‌شوند مثل قالبی که به آب شکل می‌دهد (تلویحات).

می‌کند. بنابراین معلول از آن رو که «ممکن» است دائماً در ایجاد محتاج به علتی می‌باشد و اگر از علت بی‌نیاز گردد به معنی این است که واجب‌الوجود است و این خود محال است، پس فعلی را که عامه مرادف سبق عدمش انگاشته‌اند و از آن خاصیت حفظ و تأثیر در معلول را برداشته‌اند در اینجا تا حدی وصفی مخالف قسمتی از واقع را گرفته است. زیرا در این مورد بالضروره مستلزم سبق عدم نیست چون فاعل فقط دارای صفت ایجاد نیست بلکه فعلش متضمن عنایت و حفظ معلول است. و لکن بر این اساس ما بر مفهوم فعل چیزی را بار کرده‌ایم که تحمل آن را ندارد. از این رو بر فعل بار و خاصیت (ایجاد و نگهداری) تازه‌اش ابداع را اطلاق می‌کنیم. و اگر کسی پیدا شود که در اصطلاح خود از نامبردن دائم‌الوجود بالغیر (فعل غیر) امتناع ورزد چون او بدون سبق عدم چیزی را فعل نمی‌خواند بعد از این که می‌داند سبق عدم از فاعل نیست بلکه افاده وجود در عدم است، ما را با او در اصطلاحش نزاعی نیست و بر این اصطلاح او نام مبدع [1] می‌گذاریم.

در تلویحات آمده است: «هر گاه یک چیز دائماً واجب به غیر و چیز دیگر بعضی از اوقات واجب به غیر باشد و ممکن نباشد بگوئیم حادث دائماً واجب به غیر است پس اولی در فاعلیت و مفعولیت احق است و اگر اصطلاحاً که در آن نزاعی نیست نتوانیم مفعولیت بگوییم باید نامی که همان ابداع است برایش اختراع [2] کنیم».

ابداع در لغت از ابدع‌الشیء یعنی شی را نه بر مثال و نمونه‌ای (پیشین) اختراع کردن است، «الله بدیع‌السموات والارض» [3] خداوند ابداع کننده آسمانها و زمین است بنابراین مراد از ابداع ایجاد شیء است نه بر صورت یا مثالی پیشین بلکه ایجادی

---

۱ ـ مشارع و مطارحات، مشرع پنجم.

۲ ـ التلویحات العرشیه و مورد اول، تلویح سوم و چهارم: «ابداع این است که وجود شی‌ای متوقف بر غیر خود یعنی از قبیل ماده و وقت و هرگونه شرطی نباشد، و آن غیر از تکوین منتسب به ماده و احداث منسوب به وقت است و از آن فراتر است و هر مسبوق به عدم غیر مبدع است، زیرا به یکی از اموری که یاد کردیم نیاز دارد».

۳ ـ سوره بقره آیه ۱۱۷

است موافق اراده و عنایت مبدع، بنابراین قول به ابداع با آنچه افلاطونیان مقرر می‌دارند متعارض است زیرا آنان می‌گویند صنع صانع بنابر نمونه‌هایی ازلی است و همچنین با چیزی که مذهب عقل فرض کرده مبنی بر ارتباط ضروری میان علل و معلولات آنها تا وقتی که تحت دخالت و عنایت مبدع‌اند، تعارض دارد، به علاوه مطابقت فعل (= ابداع) با فیض نورانی در مذهب نوافلاطونی از اموری است که به بررسی و دقت فراوان نیاز دارد.

۵ ـ بسیط و مرکب

این قاعده از مهمترین قواعدی است که به نام وجودشناسی (= انتولژی) در مذهب اشراق بر آن استوار می‌گردد، با اینکه می‌بینیم فلسفهٔ ارسطو جواز صدور بسیط از مرکب را نمی‌پذیرد بدین استناد که بساطت جوهری است در طبیعتش لذا بر ترکیب از عناصر قائم نمی‌باشد یعنی از شیٔ‌ای که در طبیعتش تالیف‌ها (= ترکیب‌ها) یعنی کثرت است هرقدر هم انسجام و آمختگی آنها قوی باشد بسیط صدور نمی‌یابد، از سوی دیگر می‌بینیم سهروردی می‌گوید: ممکن است از مجموع اموری چیزی حادث شود که با حادث از هر کدام از آنها به طور جداگانه فرق داشته باشد جائز است که بسیط از اشیائی مختلف در عوارض نه در حقیقت، حاصل گردد، پس هرگاه اشعه‌ای از انوار بالا بر نوری از انوار قاهره مسلط شد، مجموع اشعه با ذات نور قاهر سبب ایجاد معلولی تازه و بسیط می‌گردند، بنابراین از علت مرکب معلولی بسیط صدور یافته است جائز است از نور قاهر به اعتبار اشعه‌اش امری که با آن مانندگی ندارد حاصل شود بلکه باعتبار دیگر می‌توان گفت انوار کثیر شعاعی از بعضی بالا مرتبه‌ها صادر میشوند چه این نورها بمنزله جزئی از علت‌اند پس از مجموع معلولی متفاوت با آنها حاصل می‌شود، آنگاه معلول نور را از اشعهٔ دیگری می‌پذیرد یعنی از آنهایی که علت آن‌هارا پذیرفته است با شعاعی اضافه از خود علت. از این رو اختلافات بسیاری در قواهر حاصل می‌شود، و جائز است از مجموع اموری، چیزی حاصل آید که از افراد بدست نیاید، و ممکن است بسیط از اشیاء حاصل گردد.[1]

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله دوم، فصل یازدهم، ص ۳۸۱

باب دوم

فصل دوم

فیض و سلسله موجودات

از واحد و صفاتش سخن راندیم. اکنون بر آنیم که یکی از ویژگیهای آن را بررسی کنیم و بگوییم چگونه بنای وجود بالا می‌رود، و اساسی که فیض نورانی بر آن بنا می‌شود چیست و چگونه بنای وجود از نورالانوار تا آخرین مراحل وجود تحقق می‌یابد و حدودی که اثر وجودی واحد[1] بدان منتهی می‌شود کدام‌اند.

۱ - نخستین چیزی که ملاحظه می‌کنیم این است که واحد حقیقی یعنی واحد از تمام جهات - واحد در صفات و ذات - از حیث این که چنین است جز معلولی واحد از او صدور نمی‌یابد و اگر صدور دو معلول از او ممکن شود یا هر دو نوراند و یا ظلمت و یا یکی نور دیگری ظلمت است. پس اگر هر دو نور باشند، لازم است تخصص یابند تا مختلف گردند و این تخصص باید بنا بر هیئتی عارض نوری یا ظلمانی باشد و لازم می‌نماید در واحد دو جهت در برابر این دو نور صادر، وجود داشته باشد. بنابراین ذاتش را مرکب فرض خواهیم کرد، در صورتی که او بسیط است. پس وجود دو جهت در او، ممتنع است از این طریق تخصیص میان دو صادر هم ممتنع می‌گردد بالنتیجه همانند می‌شوند. و با این همانندی باز صدور هر دو با هم ممتنع می‌گردد لذا از نورالانوار جز واحد نیاید.

سهروردی در جای[2] دیگر به این مشکل پرداخته می‌گوید: «امر واحد اثرش

---

۱ - انتهاء نزولی.

۲ - المشارع و المطارحات، مشرع سوم، فصل ۱۵.

وحدانی است، زیرا اگر از واحد از جمیع الوجوه دو اثر صدور یابند ناگزیر باید بین آن دو تاحدی از حیث حقیقت یا عرض تفاوت باشد، و هرگاه معلول به سبب عرض تفاوت یافت این اختلاف میرساند که عرض نامتفق، در هر دو معلول اثر کرده است. و باز میرساند ذات هر معلول با عرض موجود در آن بالضروره مختلف‌الحقیقه‌اند و به عبارت دیگر از علت دو امر مختلف‌الحقیقه صادر گردیده است هرچند اختلاف حقیقت یا در ممیزات دو امر مشترک است و یا در مخصص و متخصص. چنانچه مقتضی مختلف باشد اقتضاء هم فرق می‌کند و چون اقتضاء فرق کرد جهت اقتضاء هم تفاوت پیدا می‌کند، و هرگاه چنین باشد در ذات او دو جهت مختلف وجود دارند در صورتیکه آن واحد فرض شده بود و بالنتیجه محال لازم می‌آید. از چیزهایی که در اینجا باید گفته شود این است که اقتضای یکی از آن دو غیر از اقتضای دیگری است. پس چگونه از یک جهت هم مقتضی چیزی باشد و هم نامقتضی. و بسا ممکن است بدین گونه مطلب را دریابیم که با داشتن اراده واحدی که به اراده‌هایی متعدد متفرع نگردیده است امکان ندارد افعال بسیار انجام دهیم: چگونه ممکن است فاعل واحد در ماده و موضوع با شرائطی متحد فعلی و خلاف آن فعل انجام دهد و خداوند متعال داناتر است»

این دلیل با آنچه در حکمةالاشراق آورده خیلی فرق دارد، بلکه وقتی که از وحدت فعل فاعل واحد سخن می‌گوید آن را بشرح می‌کشد.

۲ ـ ذات این صادر اول چیست؟ و مرکزش در سلسله وجود کجا است؟

صادر اول نوری است مجرد که بین نورالانوار و موجودات واسطه است و این صادر اول را اصلا کثرتی نیست و بهیچ‌وجه ماده را به او راهی نمی‌باشد «نخستین چیزی که صادر اول را لازم می‌نماید این است که واحدی است اصلاً کثرت‌ناپذیر، و جسم نیست تا محتاج به تن باشد بلکه نوری است مدرک خود و آفریدگار خویش و نخستین نور ابداعی است و اشرف از او ممکنی نیست و پایان سلسلهٔ ممکنات است[1]»

---

۱ ـ هیاکل‌النور، هیکل چهارم، فصل سوم.

باز در حکمةالاشراق [1] می‌گوید: ثابت شده است که اولین نور حاصل از نورالانوار واحد است که خود نوری اکرم و اعظم است و چه بسا بعضی از فیلسوفان پهلوی ویرا «بهمن» خوانده‌اند و دلیل بر اینکه اولین صادر از نورالانوار اقرب است این است که اگر صدور ظلمتی را از نورالانوار فرض کردیم هر آینه صدور شیء از او ممتنع می‌باشد، و سلسلهٔ فیض وجودی متوقف می‌گردد چون ظلمت موات است و از موات شیء صدور نمی‌یابد و واقعیت نیز آن را رد می‌کند ـ یعنی قطع سلسلهٔ موجودات نوری را ـ زیرا در آنجا (= سلسلهٔ وجود) انواری وجود دارد تابان، بنابراین صادر اول ظلمت نیست. از سوی دیگراگرازنورالانوارظلمتی‌صادر شود لازم می‌نماید در نورالانوار بذاته جهت ظلماتی وجود داشته باشد و این همچنان که در پیش بیان داشتیم محال است. در این صورت صادر اول را مشائیان عقل کل یا «عقل کلی» می‌خوانند و بگفته ارسطو این عقل همان فلک محیط است، و سهروردی در هیاکل او را «نور ابداعی اول» نسبت به موجوداتی که تحت او قرار دارند می‌نامد، و در حکمةالاشراق «نور اقرب» و در تلویحات و نیز لمحات و مشارع و مطارحات او را عقل اول می‌خواند. و اما در رسائل صوفیانه‌اش نشان و مهر رمزی (برای تعبیر از صادر اول) در پیش می‌گیرد مثلا در رساله صوفیانه «آواز پر جبرئیل» [2] او را شیخ و در «مونس‌العشاق» او را «جمال» می‌نامد [3]. با توجه به مثال جمال نزد افلاطون بدین ترتیب یک مسمی نامهایی متعدد می‌یابد و این تفاوت اسمها به اختلاف منشاء تأثیر راجع است، پس در کتاب‌هایی که با مشرب مشائیان وفق می‌دهد این اسماء را خلاصه می‌کند و صادر اول را عقل اول می‌خواند، و در کتاب‌هایی که از انگیزه‌ای اشراقی مایه می‌گیرند او را «نور اول» می‌نامد. و اما در رسائل صوفیانه نامگذاری با قهرمانان

---

۱ ـ حکمةالاشراق، ص ۳۲۱

۲ ـ رساله اصوات اجنحه‌جبرائیل، کوربن و پول کراوس آن را از فارسی ترجمه کرده‌اند، مراجعه شود به مجله آسیایی ژوئیه و سپتامبر سال ۱۹۳۵ ص ۸۲.

۳ ـ مراجعه گردد به رساله مونس‌العشاق که کوربن آن را در مجله المباحث الفلسفیه ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۳ ص ۳۷۱ ـ ٤۳۳ منتشر کرده است.

داستان که رمز گونه عنوان شده‌اند همگام است تا معانی و مقاصد در پشت نام آنها عرضه گردند.

۳ ـ نور ابداعی اول یا اقرب به نورالانوار آن است که افلوطین عقل اول یا اقنوم اولش می‌خواند و مثل افلاطونی را در آن می‌نهد و آن را همزه وصل میان واحد و فیوضات بعدی می‌شمارد و برخی از مفسران مذهب نو افلاطونی، پاره‌ای از صفاتی را که واحد بدانها متصف است نزدیک است به عقل اول یا اقنوم اول بیفزایند و او را منتهای درجهٔ وصول صوفیانه و عارفانه قرار دهند. صادر اول در نوع، اختلافی با نورالانوار ندارد و بهیچ هیئت ظلمانی به سبب مستفاد بودنش از نورالانوار متخصص نمی‌گردد، زیرا اگر چنین باشد لازم می‌آید به تعدد جهات در نورالانوار تسلیم شویم همانگونه که قبلاً گفتیم. و اختلاف نورالانوار با نور اقرب منحصر به شدت نوریت است، زیرا اول در کمال نوریت اشد از دوم است و این نسبت نزولی در سلسله انوار مجردی که در پی نور اقرب‌اند تسری می‌یابد. بنابراین هر جوهر نورانی در کمال و نوریت اقل از آن نوری است که بروی پیشی دارد و اشراقش از او است، زیرا مفید نسبت به مستفید در درجه اتم کمال است و مراتب انوار مجرد صادر از نورالانوار متحداند ولی نه به اعتبار انواری که از اشراقات او مستفیدند زیرا این قوابل (= پذیرندگان) یعنی انوار مستفید فقط به قدر استعداد ذاتی خویش مستفیدند.

و این مراتب در کمال و نقص نسبت به قرب و بعدشان به نورالانوار تعین می‌یابند چون قرب و بعد در درجه نورانیت از حیث شدت اشراق واحد بر قریب و کاهش آن بر بعید تأثیر دارد.

٤ ـ فیض بدون هیچ انقطاع و انفصالی از مفیض حاصل می‌شود زیرا انفصال و اتصال از خواص اجرام است نه انوار مجرد. پس همانگونه که خورشید بدون اینکه چیزی را از ذات خویش از دست بدهد اجسامی را که بر آنها می‌تابد روشن می‌سازد، نورالانوار نیز چنین است، هیچگاه صدور نوری از نورالانوار بدان گونه نیست که چیزی از او جدا شود، چه دانستی که انفصال و اتصال از خواص اجسام است و

نورالانوار بالاتر از آن است که چنین باشد، و جدا شونده نیز نمی‌تواند ذات[۱] باشد.

«بعضی از مردم گمان کرده‌اند شعاع جسم است که گمانی باطل است زیرا اگر جسم بود باید چنانچه ناگهان روزنه بسته شود ناپدید گردد[۲]»

شارح[۳] در جای دیگر می‌گوید: «زردشت حکیم فاضل نخستین مخلوق را بهمن سپس اردیبهشت و پس از آن شهریور و آنگاه اسفندارمذ سپس خرداد و پس از آن مرداد می‌داند که هر کدام از دیگری پدید آمده‌اند همچنانکه چراغی از چراغ پیشین روشن میشود بدون اینکه از چراغ پیشین بکاهد. زردشت آنها را بدید و بدانها پیوست و علوم حقیقت را از آنها استفاده کرد» یعنی سلسله فیض‌هایی که از واحد صدور می‌یابند مهر ونشان جسمیت را نمی‌پذیرند زیرا نورالانوار مرکب از اجزاء نمی‌باشد تا جزیی از وی منفصل گردد بلکه واحدی است بسیط و همچنانکه اشاره کردیم از جمیع جهات واحد است. بنابراین اشعهٔ صادره غیر جسمانی‌اند؛ و اشعه صادره از نورالانوار و فائضه بر نور مجرد را نور سانح می‌خوانند که نوری است عارض و منقسم می‌شود به آنچه در اجسام و آنکه در انوار مجرد برپا می‌شود، زیرا به ذاتی محتاج است که بدو قائم و برایش به منزله محل است خواه نورانی و خواه غاسق باشد[۴]

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله دوم، فصل دوم.

۲ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۲۶۱، مقاله سوم

۳ـ شرح حکمة‌الاشراق و نیز به رساله اصوات اجنحه جبرائیل مراجعه شود: «بدان حق سبحانه و تعالی را تعدادی کلمات کبری است که ار کلمات نورانی او منبعث‌اند یعنی از شعاع سیمای وجه کریمش که برخی فوق بعضی است بدان توضیح که از حق کلمه‌ای علیا نازل گشت که اعظم از آن نبود و نسبتش در قدر و تجلی با سائر کلمات مثل نسبت خورشید است با دیگر کواکب و همین است مراد از آنچه در خبر رسول خدا(ص) آمده در وقتی که فرمود: اگر چهرهٔ خورشید آشکار بود به جای خداوند عبادت می‌شد، و از شعاع آن کلمه، کلمه‌ای دیگر منعث می‌شود و بدین منوال یکی پس از دیگری تا تعداد کلمات کامل گردد، و آخر آن کلمات جبرئیل علیه‌السلام‌است. شیخ‌الاشراق کلمات فارسی که آورده: بهمن ـ نور اول، اردیبهشت اشاره به عقل است، و شهریور و اسفندارمذ اسمهای عقول نورانی‌اند، و خرداد صاحب اختیار نبات و مرداد اختیاردار آب است.

۴ ـ حکمة‌الاشراق ـ مقال دوم

بنابراین حصول شعاع از نوری عقلی عارض یا مجرد، انتقال مصدر شعاع یا انفصال جزئی از آن را موجب نمی‌شود بلکه شرطی اساسی می‌خواهد که وجود نورانی را به طور کلی انسجام و نظم ببخشد و آن استعداد قابل (پذیرنده) است، یعنی باید پذیرنده مستعد قبول شعاع باشد و این قابل را از جهت استعدادوی که مقتضی آنست، اشراقی عقلی و هیئتی نورانی در ذاتش حاصل می‌گردد. اما بخشنده شعاع، جوهری است عقلی و شارقی است که علت بودنش جهتی می‌خواهد که ظهورش را اقتضاء کند و این جهت در سلسلهٔ علت و معلولی به نورالانوار که مصدر اول و سرانجام حرکت اشراق است بازمی‌گردد، و اشراق واحد بر مبداء خیر مطلق قائم می‌باشد. در اینجا باید میان دو جهت اشراق فرق نهیم، جهت اول، آن قابل یعنی موضوعی را برای اشراق نمی‌خواهد، ولی جهت دوم چنین قابلی را می‌خواهد. در این صورت جهت نخست اساسی است که وجود را می‌سازد و به اقتضای او سلسله انوار مجرد در نظامی تنازلی و منسجم تحقق می‌یابند. بدین ترتیب از واحد نور اقرب یا بهمن صدور می‌یابد و از نور اقرب نور دوم و هکذا... اما جهت دوم در فیض اشعه سانح بر انوار مجرد مجسم می‌شود که در سلسله موجودات بالفعل وجود دارد و گاهی چنانکه خود هم گفته این اشعه را اثری سازنده و برپا دارنده است. این اشعه در اشراقات شناخت شناسی و نیز در حفظ موجودات تمثل می‌یابند و عامل دوام اتصال آنها به نورالانوارند.

موجودات نوری به نزد ارسطو و همچنین افلوطین همان عقول افلاک‌اند. ابن‌سینا از این نظریه و رأی افلوطین که مثل افلاطونی را در عقل اول پی نهاده متأثر گشته است و می‌گوید: این صادر اول از نورالانوار است و ابن‌سینا مرتبه اشراق معرفت (شناخت) را بر تکوین وجودی مقدم شمرده است. بنابراین تعقل صادر اول و روآوردنش به مبداء نخستین است که عقل ثانی را ایجاد می‌کند و تعقل صادر اول ذات خویش را نسبت به واحد در جنب وجوب او صفت امکان را اقتضاء دارد و این همان است که فلک محیط یا چنانکه سهروردی می‌گوید برزخ محیط را ایجاد می‌کند، بنابراین معرفت سابق بر وجود است و سبق در اینجا زمانی نیست، زیرا فیض بر اساس صدور ضروری در غیرزمان قائم می‌باشد، و دوام اشراقات محدثه و مبقیه، حرکت

نورانی عقل و حرکت ایجاد را استمرار می‌بخشد، چون دوام و تجدد اشراقات و همچنین انعکاسات صادر از اشراقات حرکت دائمی را در هیکل وجودی ایجاد می‌کند لذا بنای هستی ثابت و بی‌حرکت نیست بلکه ما در برابر مذهبی پویا قرار داریم که به سبب دوام حرکت اشراق، ایجاد را در عالم مستمر و مفروض می‌دارد. در اینجا می‌توانیم آن را مذهب ایجاد مستمر بنامیم ولی امکان ندارد آنرا مذهب خلق مستمر بگوییم، خلق نیست زیرا آن ایجاد ضروری است که اتصاف به وصف زمانی نمی‌یابد.

۵ ـ بر ما آشکار گردید که اشراق وصفی است عقلی و غیرزمانی و مکانی پس صفت اتصال و انفصال بر آن صدق نمی‌کند، چون وجود حیز در اشراق ممتنع است و این نهاد فلسفی ما را به نظریه‌ای صرفاً عقلی و شک در وجود عالم اجسام می‌کشاند. این خود تا حد زیادی به دیدگاه افلاطون نزدیک می‌شود بلکه چون عالم حسی را اوهام و اشباح می‌شناسد از مکتب‌های روحی به شمار می‌آید.

و اما مقایسه اشعهٔ صادر از نورالانوار با اشعه خورشید قیاسی است مجازی و سخت مع‌الفارق زیر اشعهٔ اولی عقلی و روحی و دیگری جسمی‌اند، و پیشینیان مرتکب خطا شدند به هنگامی که گفتند از حرارت خورشید با دوام اشعه‌اش چیزی نمی‌کاهد و از این رو است که سهروردی (نیز) عیناً در دام این خطا افتاده است به وقتی که نورالانوار را از حیث دوام اشراق بدون کاستی به خورشید و تابندگیش تشبیه کرده است زیرا در علم هیئت ثابت است که خورشید به سان دیگر اجرام آسمانی با ادامه تابندگیش می‌کاهد: کوتاه سخن اینکه ما در برابر مذهبی عقلی قرار داریم که سلسله‌ای از موجودات نورانی را انسجام می‌بخشد و در مرتبهٔ نزولی خود از نورالانوار می‌آغازد و بعضی از بعضی دیگر ضرورتاً صدور می‌یابند. اساس صدور یا اشراق خیریت مطلقه است.

باب دوم

فصل سوم

کثیر و واحد (کثرت و وحدت)

۱ ـ واضح است که استمرار اشراق یا فیض به نحوی که شرح دادیم به برقراری و تحقق عالم اجسام منجر نمی‌شود، خواه وجودش حقیقی ویا برای توجیه واقعیت محسوس، وهمی باشد. این مطلب را اصحاب مذهب مثالی و روحی درک کرده بر آن شدند تا برای مشکل راه‌حلی بیابند که در اساس تفاوتی محسوس با برپا داشتن عالمی وهمی برای قبول مطالب واقعی ندارد. تفکر افلاطون یا افلوطین یا ابن‌سینا یا سهروردی از این حد درنمی‌گذرد. در این صورت باید بر آن شویم تا راه ویژه‌ای را که شیخ اشراق برای برپایی عالم ظلمت و کثرت پیموده است بشناسیم.

۲ ـ از نورالانوار نوری اقرب صدور می‌یابد و در آن کثرتی نیست زیرا کثرت در آن، سبب وجود کثرت در نورالانوار می‌شود و صادر از آن برزخی یعنی جوهر غاسق نیست چون منتهی به توقف در سلسله فیض می‌گردد زیرا از نور ظلمت صدور نمی‌یابد. در این صورت وجود برازخ یعنی اجسام را از جهت متافیزیکی چگونه تفسیر و توجیه کنیم؟

نور اقرب را دو اعتبار است: یکی فقر ذاتی، بواسطه امکان فی‌نفسه‌اش نسبت به نورالانوار و دیگری غنی به سبب نور اول بواسطه وجوبش از طریق او. از تعقل فقرش هیئتی ظلمانی منتج می‌شود که جسم فلک محیط است و از تعقلش به اعتبار غنی و وجوبش به وسیله اول، نور دیگری مجرد حاصل می‌گردد و سلسله اشراقات بدین قرار استمرار می‌یابد.

«پس از واجب‌الوجود واحد، جسمی صدور نمی‌یابد. بنابراین صادر از او باید جوهری عقلی باشد که از همهٔ ممکنات به لحاظ قدر و شوق به وحدانیت عظیم‌تر است و به جسم منتهی نشده مگر به این سبب که عقل اول را ماهیتی است و وجوبی به غیر و امکانی فی‌نفسه و آنها سه‌اند پس با تعقل وجوب و نسبتش به اولی، عقلی را به وجود می‌آورد و از تعقل امکان، جرم فلکی و از تعقل ماهیتش، نفس را وجود[1] می‌بخشد».

هیاکل[2] می‌گوید: «امکان ندارد از نور ابداعی اول که انتهای ممکنات است چیزی شریفتر باشد، و این جوهر ذاتاً ممکن و به وسیله اول واجب است، پس نسبت او به اول و مشاهده جلالش جوهر قدسی دیگری را اقتضا دارد و نظر به امکان و نقص ذاتیش نسبت به کبریاء و عظمت اول جرم سماوی را اقتضاء دارد و از این قرار جرهر قدسی دوم نظر به مافوق جوهری مجرد و نظر به نقص خویش جرم سماوی را موجب می‌شود تا اینکه جواهر مجرد مقدس عقلی و اجسام بسیط فلکی بسیار می‌گردند».

در حکمةالاشراق آمده است: «از آنجا که از نورالانوار جز نور اقرب صدور نمی‌یابد و در نور اقرب نیز جهات بسیار وجود ندارد زیرا کثرت در آن به کثرت مقتضی بازگشته پس از آن به تکثر نورالانوار می‌انجامد که خود محال است، و اگر بدان یک برزخ حاصل گردید و نوری از آن تحقق نیافت، سلسله وجود در آنجا متوقف گشته و چیزی حصول نمی‌یابد در حالی که چنین نیست. زیرا در برازخ و افراد مدبره کثرت است و اگر از نور اقرب نیز نوری مجرد حاصل گشت هکذا از آن نور، نور مجردی دیگر پس به برازخ نمی‌انجامد. بنابراین تا وقتی که هر کدام نور است، از حیث نورانیتش جوهری غاسق از آن حاصل نمی‌شود. لذا ناگزیر باید از نور اقرب برزخی و نوری مجرد حصول یابد چون ویرا فی‌نفسه فقر و نسبت به اول غنی است و از جهت تعقل فقرش واجد هیئتی ظلمانی است.

او نورالانوار و ذات خویش را مشاهده می‌کند زیرا بین او و نورالانوار حجابی نیست چون حجابها فقط در برازخ و غواسق و ابعاداند، در صورتی که نورالانوار و به

---

۱ - لمحات، لمحهٔ چهارم، ص ۱۲۵، خطی.

۲ - هیاکل النور، ص ۲۶.

طور کلی انوار مجرده را جهت و بعدی نیست، پس از آنچه از نورالانوار مشاهده می‌کند خود را نسبت به او ظلمت و غسق می‌یابد. نور اتم نور انقص را مقهور می‌سازد. پس با ظهور فقرش نسبت به او و به هنگام مشاهده جلال نورالانوار، غاسق شمردن ذاتش با قیاس بدو، سایه و ظلی حاصل می‌شود که برزخ اعلی است و برزخی عظیم‌تر از آن نیست، و همان فلک محیط یاد شده است و به اعتبار غنی و وجوبش به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمتش نور مجردی از آن حاصل می‌آید. پس برزخ ظل او است و نور قائم درخششی از او است، و ظل بودنش به سبب ظلمت فقرش است و مقصود ما از ظلمت، در اینجا فقط آن چیزی است که بذاته[1] نور نباشد».

۳ ـ آنچه از این عبارات به دست می‌آوریم این است که غنی و فقر همان وجوب و امکان‌اند. بنابراین نشان و مهر مشائیت (در اینجا) ظاهر و آشکار است زیرا فلسفه مشائی اسلامی، فلسفه خود را بر دو نظریه وجوب و امکان برپا داشت و در این موارد از مذهب نو افلاطونی متاثر گشت. پس افلوطین سلسله فیض را بر این اساس بپا داشته می‌گوید:

«عقل اول یا اقنوم اول از حیث اینکه واحد را مشاهده می‌کند نسبت به او احساس نقص می‌کند چون با قیاس به ذات او ممکن است، پس فلک محیط از وی صدور می‌یابد و با تعقل ذاتش به اعتبار وجوب وجودش نسبت به اول، از او عقل دوم منتج می‌گردد و هکذا.[2]

و همچنین ابن‌سینا[3] می‌گوید: «معلول بذاته ممکن‌الوجود است و نسبت به اول واجب‌الوجود (وجوب وجودش به سبب این است که او عقل است) و او ضرورةً هم ذات خویش و هم اول را تعقل می‌کند. بنابراین واجب است که در او کثرتی باشد و کثرت در او باید این باشد که ذات خویش را که در حد خود ممکن‌الوجود است تعقل می‌کند، و تعقل وجوب وجودش ناشی از اول است (که معقول بذاته است) و تعقل

---

۱ ـ حکمةالاشراق ص ۳۳٤.

۲ ـ التاسوعات، رسالةالاقانیم الثلاثه.

۳ ـ نجات، ص ۲۷۷.

دیگر او اینکه اول را تعقل اول می‌کند. عقل اول چون اول را تعقل کند از این تعقل عقلی که تحت او است لازم می‌آید و بدان سبب که ذات خود را تعقل می‌کند، وجود صورت فلک اقصی و کمالش که نفس است حاصل می‌آید و با طبیعت امکان وجودی که برایش حاصل گشته و در تعقل ذاتش مندرج است، جرمیت فلک اقصی که در ذات خود از جهت نوع مندرج است پدید می‌آید یعنی همان امری که ملازم قوه است. پس بدان سبب که اول را تعقل می‌کند از آن عقلی لازم می‌آید و چون دو سویی ویژه ذات او است نخستین کثرت با دو جزئش یعنی ماده و صورت رخ می‌نماید و ماده به واسطه و مشارکت صورت تحقق می‌یابد».

و همچنین «تو می‌دانی که در اینجا عقول و نفوس مفارقه بسیاراند و محال است وجود آنها به واسطه آنچه مفارق نیست مستفاد گردد... معلوم بذات خویش ممکن‌الوجود و به اول واجب‌الوجود است، و وجوب وجودش این است که او عقل است یعنی ضرورة ذات خود و اول را تعقل می‌کند پس باید در آن کثرتی باشد بدین شکل:

۱ ـ تعقل او ذات خویش را همان ممکن بودن اوست.

۲ ـ تعقل او وجوب وجود خود را از ناحیه اول معنی معقول بذاته اوست.

۳ ـ تعقل او اول را جزء دیگر از کثرت است، لذا کثرت او از سوی اول نیست، زیرا امکان وجودش امری است ذاتی برای او نه به سبب اول بلکه وجوب وجودش از اول[۱] است».

بنابراین تطبیق نظریه وجوب و امکان بر سلسله وجودی صادر از نورالانوار خواه نزد افلوطین یا ابن‌سینا یا سهروردی روشن گردید. ولی منشأ نظریه امکان پیوسته غامض مانده است که چگونه چیزی که خود ممکن است از صادر اول یا نور اقرب صدور بیابد با اینکه از جهت اقتضاء کمال مبدأ اول صدوری است ضروری همچنان که اشعه از خورشید افاضه می‌شود.

---

۱ ـ نجات (۵۵ ـ ٤۵۹) شفاء مقاله دهم، ۵۹۹.

در مذهبی که بر صدور ضروری قائم است توجیهی قانع کننده برای نظریه امکان یافته نمی‌شود چون در معلول اول سه گانگی[1] دیده می‌شود که از واحد بدو نرسیده است.

و نمی‌توان تصویر ادیبانه‌ای را بپذیریم که اصحاب مذهب فیض در جایی که صادر اول نظر به ذات خویش و به واحد دارد به دست می‌دهند، زیرا تا هنگامی که صدور ضروری است ممکن نیست از عقل اول چیزی ممکن‌صدور یابدهر قدر ازلحاظ درجه نزدیکی نور اقرب نسبت به نورالانوار سخن گفته‌آید. دیگر آن که امکان در ذات خویش ذهنی است و عقلی محض، اما تقابل ماده با امکان تقابل صفت است با موصوف، و ذاتاً عقلی بودن امکان توجیهی کافی برای ایجاد جسم به شمار نمی‌آید به رغم اینکه تعقل در مذهب فیض یا اشراق اساس ایجاد است، و امکان یا ماده از نتایج اشراق نمی‌باشد و بهرگونه که ما آراء و نظریات را بالا و پایین کنیم وجود اجسام بدون توجیهی معقول باقی می‌ماند زیرابرای‌اجسام‌در آن مذهب و یا اشراقات صادره نمی‌توانِ مستندی به دست آورد.

٤ ـ ملاحظه می‌کنیم که معلول اول را سه جهت است وعقل دوم و نفس فلک محیط و خود فلک محیط از او صدور می‌یابند. افلوطین و همچنین ابن‌سینا بدین مطلب اشاره کرده‌اند و سهروردی نیز در بیشتر کتابهای خود آن را آورده است ولی وی در حکمةالاشراق طریقه‌ای ناپایدار اتخاذ می‌کند چون یکبار به سه‌گانگی صادر از نور اقرب اشاره می‌کند و بار دیگر به ذکر عقل دوم و فلک محیط صادر از او که گویا عقل دوم همان عقل فلک محیط است اکتفا می‌کند و این اضطراب در تعبیر می‌نماید که آن از تفسیر ابن‌سینا درنجات[2] پدیدار گشته است چه ابن سینا در نجات می‌گوید

---

۱ ـ ر. ک: کارادوو: ابن‌سینا، ص ۲٤۷ جایی که می‌گوید: «ولکن ما نمی‌دانیم چگونه ممکن است وجوه مختلف معرفت که به علت اولی و عقول صادر از آن منتسب‌اند تحقق می‌یابند، و چگونه فعل این معرفت به تنهایی سبب ایجاد اجسام و نفوس موجودات فلکی می‌گردد». همچنین ر. ک: کوربن مجله (المباحث الفلسفیه) ص ۳۷۱ سال ۱۹۳۳ م.

۲ ـ نجات، ص ۲۷۷.

نفس صادره و جرم فلک محیط بر آن علت صوری و علت مادی یا صورت و هیولی‌اند.

سهروردی نظریه صورت و هیولی را کنار می‌گذارد و در کتابش حکمة‌الاشراق بدان سخت می‌تازد، و هیولی را با ماده مطلقه [1] عوض می‌کند.

۵ - بر ما آشکار شد که عقل اول همان صادر اول از نورالانوار است که عقل دوم از او و سوم از دوم صدور می‌یابد. پس در چه حدی سلسلهٔ فیض متوقف می‌شود؟

مذهب نو افلاطونی این نظریه را در پیش می‌گیرد و فیض را به عقل فعال منتهی می‌داند و همچنین فارابی و ابن‌سینا و شاگردانشان که قائل به عقول عشره می‌باشند همین نظریه را اتخاذ می‌کنند. بنابراین شرح و بسط این نظریه و پیوند آن با دیدگاه سهروردی در بپا داشتن عالم نور چیست؟

---

1 Prima Materia

باب دوم

فصل چهارم

نظریهٔ عقول عشره

سهروردی تا چه حد نظریه عقول عشره را پذیرفته است، آنگاه چگونه از آن متأثر گشته است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم می‌نماید اولاً متعرض تاریخ این مسأله و اصول آن در مذاهب سابق بر اشراق گردیم:

۱ ـ این نظریه را فارابی پی نهاده است که اشتباهاً به ارسطو نسبت داده شده و ممکن است به بعضی از ریشه‌هایی که این نظریه نزد افلاطون مثلاً بر آن مبتنی است دست یابیم، و نظریه او (افلاطون) درباره نفس می‌تواند اساس و سببی برای قول به نفس کلی یا جهانی به شمار آید، و اعتقاد به نفس کلی نزد ارسطو نیز که برای هر فلکی از افلاک و ستاره‌ای از ستارگان نفس خاصی قائل است، وجود دارد. باز می‌توانیم در نظریه ارسطو راجع به افلاک و حرکات آنها ریشه‌ای برای این نظریه بیابیم، ولی نمی‌توانیم در تبیین وجوه شباهت میان دیدگاه ارسطو دربارهٔ خداوند و ستارگان و دیدگاه اصحاب نظریه عقول عشره نسبت به واحد و صوادر آن مبالغه کنیم، زیرا خداوند به نظر ارسطو موجودی ضروری است و همچنین این کواکب و افلاک موجوداتی ضروری‌اند تا جایی که فیلسوفان اسلامی برآنند که فلسفهٔ ارسطو به شرک می‌انجامد چون فلسفه او نفوس افلاک و کواکب را موجوداتی ضروری در کنار خداوند می‌شمارد با این که لازم است این موجودات ضعیف باشند تا در وجود مساوی با خداوند نگردند. این چیزی است که فارابی و ابن‌سینا را بر آن داشت که خداوند را یگانه موجودی ضروری بشمارند و جز او را ممکن بدانند. این باور یک گونه

هم‌آهنگی با موج نو افلاطونی است که بر مبدئی خطیر و نقیض با نظریه ارسطو مبتنی است و آن تقسیم عالم وجود است به ضروری و ممکن و همان طبقه‌بندیی است که فارابی و ابن‌سینا را ملزم ساخت تا آن را اساس تقسیم وجود به شمار آورند. پس از این خواهیم دید که این موجودات ممکن همین که موج الوهیت مطلق به نهایت رسید نابود می‌شوند و از نتائج آن نفی هر موجودی غیر خدا است. تعبیر از این دیدگاه بنا به نظریهٔ وحدت وجود این است که موجودی جز خدا نیست.

۲ ـ اینان که متعرض نظریه عقول عشره شده‌اند بر آن نبوده‌اند که نظریه‌ای مخالف مبانی ارسطو پی نهند بلکه به عکس یقین کامل داشتند به این که با ارسطو همگام شده هیچ گونه مخالفتی با او ندارند. اما منشاء این توهم اشتباه‌آمیز آن است که ایشان آراء ارسطو را آمیخته با نظریات نو افلاطونیان برگرفتند و گواه صادق آن کتاب الهیات یا أثولوجیای ارسطو است که مسلمانان[1] آن را به عنوان کتابی از ارسطو تلقی کردند و در واقع چنین نبود، بلکه دست‌چینی است از تاسوعات افلوطین یعنی یک گونه عرضه صحیح نظریهٔ صدور[2] افلوطین می‌باشد. سپس کتاب التفاحه (سیبنامه) که افلاطونی مشرب است. سریانیان به عنوان این که از ارسطو است آن را ترجمه کردند و بر این اساس میان‌مسلمانان‌به‌پرا کندند. همچنین کتاب‌العلل یا المبادیء الالهیه که اشتباها به ارسطو منسوب است، و «گیوم دی موربک» شایع ساخت که از آن دیونیسوس اُریوباغی است ولی حقیقت این است که دست‌چینی است از «مبادیء اللاهوت» تألیف ابروقلس یکی از پیروان فلسفهٔ نو افلاطونی است.[3]

از این بحث به درآمده می‌پذیریم میراث یونانی که در خاور نزدیک متداول بود به فرهنگ اسلامی که با فرهنگ‌های دینی مختلف و درهم آمیخته بود، منتقل گشت. هرگاه بر آن شدیم که اصول مشکلی مانند مسألهٔ عقول عشره را مثلاً بشناسانیم، ناگزیر از روشنگری این معجونیم: بی‌شک مذهب نو افلاطونی را در تحقق این نظریه سهمی مهم است. افلوطین به صدور عقل اول از واحد در رسالهٔ چهارم، «الاقانیم‌الثلاثه»

---

۱ ـ مؤلف به عرب تعبیر آورده که به نظر می‌رسد مجازا به جای مسلمانان به کار رفته است. م.

۲ ـ تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام، دی‌بور، ص ۳۰

۳ ـ ر.ک: تاریخ الفلسفةالاوروبیة فی‌العصر الوسیط یوسف کرم، ص ۵۱

یعنی واحد و عقل و نفس قائل و تسلسل موجودات را در صدورشان از واحد واضح و آشکار ساخته، ولیٰ تعداد عقول صادره را معین نکرده است.

در کنار نو افلاطونیان، نظریه صابئان را در باب الوهیت کواکب سبعه می‌یابیم و باز دیدگاه مزدکیان‌رادرجایی می‌یابیم که به عبادت قدماء پنجگانه‌مقدس که از آنها زمین[1] نوربخش تشکیل می‌شود پرداخته‌اند. و همچنین نظریه مانویان را به ویژه در مسألهٔ صدور می‌بینیم، و اسماعیلیان و قرمطیان نظریهٔ صدور (نور محمدی) را از مانویان و مزدکیان گرفته‌اند.

ممکن است این منشاء اسلامی را اثری عظیم در تحقق نظریه صدور نزد فارابی به شمار آورد. نظریه‌ای که قائل است واسطه‌هایی علوی میان خداوند و موجودات برقرار می‌باشد و خداوند را نیز خالقی می‌شناسد که به امور جهان عنایت دارد. این نظریه تا حد زیادی میان تعالیم اسلامی و مذهب ارسطویی وفق می‌دهد چه ارسطو تصویری از خداوند به دست می‌دهد که با نشان و مهر دینی پرحرارتی که اثرش را در قرآن[2] لمس می‌کنیم متناقض است.

ابن‌سینا[3] در این نظریه از فارابی پیروی کرده به شرح و تفصیل آن پرداخته است و چیز مهمی بر آن نیفزوده حتی در تصوف اشراق‌گونه خود تا حد زیادی از

---

1. Cumont: Recherches sur le Mazdeisme. p. 49

2. La place d'Alfarabi, Madkour. p. 103

۳ ـ نظریهٔ ابن‌سینا درباره فیض، به نجات مراجعه شود، و نیز Carra de Vaux, La Metaphysique d'Avicenne واحد برقلهٔ وجود قراردارد، و از او عقلی خالص که معلول اول است صدور می‌یابد و از معلول نفس و جسم فلک محیط که بر عالم و عقل احاطه دارد صادر می‌گردند و ازین عقل نفس و جسم کواکب دورتر یعنی زحل و عقلی ثالث صدور می‌یابد و از این عقل سوم نفس و جسم کواکب نزدیک و آن مشتری است و عقلی چهارم که در نظام ستارگان بدنبال مشتری است، صادر می‌شوند، و تسلسل بر این نظام ادامه می‌یابد... و از عقل ستارهٔ اخیر که قمر است عقلی واپسین و خالص یعنی عقل فعال و از عقل فعال جهان زمینی صدور می‌یابد.

همان انگیزه‌ای متأثر گشت که اصولش را نزد فارابی می‌یابیم و همان نیز به ابن‌مسره[1] اندلسی و ابن‌سبعین[2] رسید و در فلسفهٔ شهاب‌الدین سهروردی متبلور گردید، و در اوج خود به محیی‌الدین[3] بن عربی منتهی گشت.

می‌توان نظریهٔ عقول عشره را آن گونه نظریه‌ای اسلامی به شمار آورد که فیلسوفان اسلامی آن را با معجونی از منابع گوناگون افلاطونی و ارسطویی و افلوطینی و ایرانی... به وجود آوردند...

۳ - بی‌شک سهروردی از این محیط که از فلسفهٔ ارسطویی آمیخته به نو افلاطونی موج می‌زد، دور نبود. در آغاز بحث بر ما آشکار شد که او نزد مجدالدین جیلی استاد فخررازی علم آموخته است و این مجدالدین خود از ارسطوئیان بوده است.

از بررسی کتاب‌های سهروردی به ویژه لمحات و مطارحات و تلویحات معلوم می‌شود که او فلسفهٔ ارسطو را عمیقاً خوانده است، حتی وی منطق ارسطو را به ویژه در نظریه تعریف[4] و دیدگاهش نسبت به هیولی و صورت یعنی دو مبدئی که علم طبیعی بر آنها مبتنی است، به باد انتقاد می‌گیرد، و یادآور می‌شود که پاره‌ای از کتاب‌هایش مثل تلویحات تلخیصی است از مذهب ارسطو به گونه‌ای که به دست مسلمین رسیده است.

عبارت دوانی شارح هیاکل‌النور را نقل کردیم که می‌گفت: سهروردی در بسیاری از مسائل با مشائیان همراهی می‌کرد. اینها همه به روشنی دیدی واضح از پیوند عمیق او با اصل فلسفهٔ ارسطو و چگونگی بررسی فلسفهٔ مشائی به ما ارزانی می‌دارند همان‌گونه که در مقدمه حکمة‌الاشراق و همچنین هیاکل می‌گوید: او از طریقهٔ مشائیان یعنی اصحاب حکمت بحثی سخت دفاع می‌کرد تا اینکه خداوند ویرا به حکمت کشفی که طریقهٔ اهل اشراق و ذوق است رهنمون گشت، یعنی وی همان طریقی را که

---

۱ - ابن‌مسره، دائرة‌المعارف‌الاسلامیه، ملحق، ص ۹۲.

۲ - ر.ک. مجله آسیایی، سال ۱۸۵۳ م. الرسائل‌الصقلیه.

۳ - در بخشی که به محیی‌الدین‌بن عربی و فلسفه صوفیانه‌اش اختصاص دارد، ر.ک: ابوالعلاء عفیفی، الفلسفة الصوفیة عند محیی‌الدین بن عربی.

۴ - حکمة‌الاشراق، قسم اول.

غزالی قبلاً پیموده بود طی کرد بدین وجه که در آغاز به اتخاذ دیدگاه عقلی ناب، و بررسی مذاهب پیشینیان پرداخت و آنگاه به مذهب اهل ذوق منتهی گشت. غزالی این دگرگونیها را در کتاب خود «المنقذ من الضلال» روشن می‌سازد، جز اینکه فارق اساسی میان غزالی و سهروردی این است که اولی (= غزالی) قصدش از قرائت و بررسی مذاهب پیشینیان دفاع از دین در برابر فیلسوفان الحادی بوده است، و واضح است که سهروردی بررسی کننده فلسفه و متصوفی طالب حقیقت بوده نه مدافع دین. همچنین غزالی در حدتصریح به منتهی شدن به طریقهٔ اهل کشف متوقف گردید اما سهروردی به این طریق اشاره کرده و اصول آن را در پوششی رمزی به ویژه در رسائل صوفیانه‌اش مثل «رسالة الطیر» و «مونس العشاق» و «آواز پر جبرئیل» و «زبان موران» و غیر آنها از رسائل مختلف بیان داشته است. سهروردی را در نظریه عقول عشره دیدگاهی ناپایدار است. او در بعضی کتاب‌هایش مثل لمحات و تلویحات به تأیید آن برخاسته ولی در حکمةالاشراق تأیید خود را نقض می‌کند. در رسائل صوفیانه‌اش روشی متزلزل در پیش می‌گیرد: مثلاً در «آواز پر جبرئیل» نخست آن نظریه را نقد می‌کند و سپس آن را می‌پذیرد. در این صورت باید به دیدگاه او در تألیفات اساسی بپردازیم:

(الف) لمحات:

«عقل اول... با تعقل وجوب و نسبتش به اول، عقلی را موجب می‌شود... آنگاه عقل دوم دارای سه جهت است ومقتضی عقلی دیگر و فلکی که فلک ثوابت و نفس آنست، و از عقل نهم که وجود فلک قمر و نفس آن را موجب می‌شود عقلی دهم که عقل فعال و فیض‌بخش عالم عناصر[1] است به وجود می‌آید»

(ب) تلویحات:

«چون از حق اول جز واحد نیاید، اگر سلسله در اقتضای واحد استمرار یافت

۱ ـ لمحات، ص ۱۲۶.

هیچ‌گاه به جسم منتهی نمی‌گردد و جسمی به وجود نمی‌آید ولی به خلاف می‌بینیم که جسم وجود یافته است پس ناگزیر کثرتی در واحد وقوع یافته است و نیز افلاک همگی از عقل واحد آخرین صدور نمی‌یافتند زیرا دانستی هر کدام را معشوقی دیگر است پس جز این نیست که معلول اول را امکانی است فی‌نفسه و وجوبی است نسبت به اول و معلول اول این هر دو اعتبار و ذات خود را تعقل‌می‌کنند. گفته‌اند بعلت تعقل وجوب وجود خود و نسبتش به حق اول اقتضای امر اشرفی دارد و آن عقل دیگر است و با تعقل امکان خویش امر دیگری را که جرم فلک اقصی است اقتضاء دارد زیرا امکان اخس جهات است. از این رو مناسب ماده است، و به اعتبار تعقل ماهیت خویش، نفس این فلک را که محرکش شوق بدو است سبب می‌گردد. سپس از دومی با تثلیث نیز عقلی و فلک ثوابت و نفسی را اقتضاء می‌کند و سوم عقل و فلک زحل و نفس آن فلک را موجب می‌گردد به همین ترتیب تا افلاک نهگانه تمام شوند، و از عقل دهم به اعتبار تعقل امکان خویش هیولای مشترک عناصر حاصل می‌شود، و به اعتبار تعقل ماهیت خود صور آن هیولی تحصل می‌یابند. و به اعتبار نسبت وجوب به مبدأ ، نفوس ناطقهٔ ما حاصل می‌گردند. و اینها همه بامعاونت‌اجرام‌آسمانی مناسب و با شرکت همگی در حرکتی دورانی، به علت اشتراک عنصریات در ماده واحده انجام می‌پذیرد... و حکمای متأخر چون امکان تکثر را بیان داشتند کمترین مقدار ممکن را که ده تا است اخذ کردند بی‌آنکه به امتناع بیش از آن جازم باشند و در این مورد به تفصیل نگرائیدند، گرچه جای تفصیل است برای کسی که دارای قریحه[1] ایست...»

«... هر فلکی را همچنانکه دانستی معشوقی است و نسبت به آنچه با او رابطهٔ علی ندا رد عشق نمی‌ورزد پس باید ترتیب و نظامی در بین باشد، و حق چیزی است که معلم اول در باب کثرت آنها (عقول) بدان اشاره کرد است. نزد بسیاری از متقدمان هر نوعی از انواع جسمیه را مثال و صورتی بوده است قائم نه در ماده چون جوهری است عقلی و در حقیقت مطابق با معنی معقول، و بسا به امکان اشرف

---

۱ ـ تلویحات، مورد دوم، تلویح سوم.

استدلال کرده گفته‌اند این انواع اصنام حقیقت و رسم و نشانه و سایه‌ای از آن می‌باشند و به اتفاق برای عقول کثرتی فراوان قائل‌اند». معنی این (عبارت) آن است که وی نظریهٔ عقول عشره را همچنان که‌حکماء متأخر مقرر داشته‌اند عرضه مـی‌دارد، و استدراکاً می‌گوید در حقیقت عقول فزونتر از ده می‌باشند ولی حکماء به ده تا بسنده کرده‌اند، و شرح و تفصیل را برای آنکه قریحه‌اش این کثرت را ادراک می‌کند واگذاشته‌اند، یعنی او روشی متزلزل اتخاذ می‌کند، و در عین حال که عقول عشره را در عبارات پیشین برقرار می‌دارد بناگاه در این تعبیر اخیر نسبت به آن شک می‌ورزد و بر آن می‌شود که ممکن است بیش از ده عقل را ادراک کرد. آنگاه میان دیدگاه مشائی و دیدگاه افلاطونی خالص جمع می‌کند که دلالت دارد به اینکه وی مذهب افلاطونی را رویهمرفته ادراک کرده است زیرا ابن‌سینا و پیروانش از مشائیان اسلامی، عالم مثال را در عقل اول صادر از واحد قرار داده‌اند و آن یک نوع همگامی با افلوطین [1] به شمار می‌آید اما سهروردی از عالمی مستقل برای مثل سخن رانده می‌گوید: حکمای پیشین بدان قائل بودند و مقصودش افلاطون می‌باشد. و آن است که اصحاب نظریهٔ مثل برای هر نوعی جسمانی مثالی در عالم مثل قائل‌اند، بدان معنی که این مثل به سبب کثرت اصنامشان در عالم اجرام کثیراند، و این مثل در مذهب افلاطون ریشه‌های حقیقت موجودات‌اند همچنانکه عقول اصول و وسائطی بشماراند که وجود در مذهب فیض بر آنها مبتنی است، و معنایش این است که برحسب مذهب افلاطون لازم است تسلیم شویم که عقول ده تا نبوده بلکه بیشترند برای اینکه عقول در این مذهب مثلی اصلی برای موجودات جسمی به شمار می‌آیند.

بعضی بر پذیرفتن نظریهٔ عقول عشره از سوی سهروردی در کتاب تلویحات اعتراض کرده می‌گویند این کتاب مخصوصاً بر آن است که مذهب مشائی را با حفظ امانت عرضه کند و مؤلف بدان گمان است که آراء ارسطو و از جمله این نظریه را

---

۱ ـ افلوطین مثل را در اقنوم دوم می‌نهد به عنوان اینکه صرفاً افکار و معانی‌اند قائم بدان و غیرقائم به ذات خویش و بدان وسیله مشکلات افلاطون و اعتراضات ارسطو را بر آنها مرتفع می‌سازد.

تلخیص می‌کند. ولی چگونه می‌توانیم دیدگاه او را در رسائل صوفیانهٔ اشراقیش که به سبب آنها خیلی از ارسطو و نظریاتش دور می‌شود، تفسیر و توجیه کنیم؟

(ج) رسائل صوفیانه:

«آواز پر جبرئیل [۱]» در جایی که می‌گوید: سپس از او پرسیدم این شیوخ چه ارتباطی با تو دارند؟ پاسخ داد بدان: شیخی که سجاده خویش بر سینه دارد او استاد من و مربی شیخ دومی است که در کنار او می‌نشیند و نام شیخ دوم را در جریدهٔ خود نگاشته است و دوم نسبت به سوم و سوم نسبت به چهارم چنین است تا می‌رسد به... اما من: شیخ نهم نامم را در جریدهٔ خود ثبت کرده خرقه و تعلیم ارزانی داشته است» این عبارت به طریق رمز متعرض نظریه عقول گشته و تا حد زیادی به روشی که افلوطین[۲] به وقت سخن از اقانیم در تاسوعات اتخاذ کرده نزدیک می‌باشد.

شیخ در این عبارت رمزگونه به «عقل» اشاره می‌کند و «جریده» به معنی وجود است و اما «خرقه» و «تعلیم» دو رمز صوفیانه‌اند یعنی فیض به عقل دهم منتهی می‌شود و او همان شیخی است که از خود سخن می‌گوید: «همانا شیخ نهم نامم را در جریده‌اش ثبت کرده است» در این صورت شماره عقول در اینجا ده تا است.

در جای[۳] دیگر از رساله آواز پر جبرئیل می‌گوید: «آخر این کلمات جبرئیل علیه‌السلام است... و از آخر کلمات کبری بی‌حد کلمات صغری پدید می‌آیند به گونه‌ای که در کتاب الهی بدان اشاره شده است «مانند کلمات الله » و باز گفته است: «لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی»[۴] همه از شعاع آن کلمه‌ای که در موخر گروه کلمات کبرای یاد شده است خلق گردیده‌اند، همچنان که در تورات است:

---

۱ ـ اصوات اجنحة جبرائیل: ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی از فرانسه با ترجمه‌فرانسه کوربن از فارسی. متن فرانسه در مجلهٔ آسیایی شماره سپتامبر سال ۱۹۳۵ و عربی فی‌شخصیات فلسفهٔ فی‌الاسلام.

۲ ـ ر.ک: الرمز Symbolism عندافلوطین، دائرةمعارف الدین والاخلاق.

۳ ـ اصوات اجنحة جبرائیل، ص ۱۵۱

۴ ـ قل لوکان‌البحر مداداً لکلمات ربی لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی آیه ۱۰۹ سوره کهف.

«خلقت أرواح‌المشتاقین من نوری» و این نور جز «روح‌القدس» نیست و آنچه از سلیمان پیامبر نقل گردید به همین معنی است که یکی از قومش بدو گفت: «ای ساحر، گفت: من ساحر نیستم فقط کلمه‌ای از کلمات خداوندم» این عبارت اشاره می‌کند که از عقل دهم موجوداتی بی‌حد که به شمار درنمی‌آیند صدور می‌یابند. این چیزی است که مسلمانان ارسطوئی برآنند. با این گفته‌ها دانستیم منتهای تأیید سهروردی را بر نظریه عقول عشره و اینکه او چگونه آن را در تلویحات و آواز پر جبرئیل می‌پذیرد. باز ممکن است از او عذری که در تلویحات آورده بیابیم همچنانکه ما آن را به وقت تلخیص مذهب ارسطو ذکر کردیم، ولی این چگونه با نظر کوربن[1] وفق می‌دهد که مثل خود سهروردی می‌گوید: لازم است کتابهایش را طبق برنامه بخوانیم و به حکمةالاشراق نپردازیم مگر پس از خواندن مشارع و مطارحات و اخیری را نخوانیم مگر بعد از خواندن تلویحات. این گفتار را چگونه توجیه کنیم با اینکه خود سهروردی در الواح عمادیه به نظریه عقول تاخته می‌گوید: «متأخران می‌انگارند که تعداد عقول ده تا است، نه تا از آن همان عقولی است که به ترتیب مدبر افلاک نهگانه‌اند و یکی دیگر از آن عالم عنصری است. حق این است که آنها (= عقول) خیلی زیاداند همچنان که در قرآن آمده است «و ما یعلم جنود ربک الاهو[2]» و قول دیگر حق تعالی «یخلق مالاتعلمون[3]». کتاب الواح، سابق بر همه کتب او است زیرا چنان که در مقدمهٔ قلج‌ارسلان دیدیم در عهد نخستین جوانی به تألیفش پرداخته است، و صحیح نیست جزم پیدا کنیم که او مذهب ارسطوئی «غیراصیل» را دربارهٔ عقول عشره درنیافته است چون او در این عبارت می‌گوید: «متأخران بر آنند که عقول ده می‌باشند» آنگاه دیدگاه او را در «آواز پر جبرئیل» که بدان اشاره کردیم و آنچه نظریهٔ عقول عشره را تأیید می‌کند چگونه تفسیر کنیم. با این همه برحسب طبقه‌بندی

---

۱ ـ ر. ک: مجله آسیایی ژوئن ـ سپتامبر، سال ۱۹۳۵

۲ ـ آیه ۳۱، سورهٔ مدثر

۳ ـ آیه ۸، سورهٔ نحل.

ماسینیون[1] ثابت است که این رساله با بیشتر رسائل کوچک صوفیانه او در عهد جوانی تدوین یافته‌اند، یعنی تقریباً در همان فاصله‌ای که الالواح العمادیه را تألیف کرده است.

بنابراین چه چیز این دیدگاه ناپایدار را که میان نظریهٔ ارسطویی اسلامی و اشراقی صوفیانه درتذبذب است و آثار وجود محدود را ویران ساخته و عالمی بی‌نهایت از نور و ظلمت برپا می‌دارد، توجیه می‌کند؟ و حتی این دیدگاه اشراقی جدید با نظریه‌ای که وصول را عالی‌ترین هدف برمی‌شمارد وفق نمی‌دهد زیرا وسائط بسیار و متعدد و نامحدود دشواریهایی در برابر واصل می‌انگیزند که نمی‌تواند با قدرت و توانایی انسانی خود از آن وسائط بی‌نهایت بگذرد.

«وصول بر قوهٔ ذاتی نفسانی تکیه دارد، و حب صعود را حبی نازل از سوی خداوند مقابله نمی‌کند». این امر بنا به عقیدهٔ افلوطین و مذهب اشراق است. و واقع این است که هیچ وصالی جز با نزول برکات و تفضلی از سوی خداوند حاصل نمی‌گردد، زیرا هم او است که توانایی سپردن مسافت نامتناهی را دارد و میان او و نفس جدایی می‌افکند اما نفس را چنین قدرتی نیست ولی این تفضل، اقتضای ادراک و اراده‌ای در وجود خداوند می‌کند و حال آنکه افلوطین (و اشراقیان نیز) این فرض را به یکسو می‌نهند، و قول به امکان وصول به خداوند با قوت ذاتی خویش اشکال مسافت نامتناهی را بی‌اثر می‌سازد، و واحد و معلومات او را از یک سنخ قرار می‌دهد یعنی معلومات را مظاهر و تجلیات واحد می‌داند. بنابراین در وحدت وجودی واقع می‌شود که افلوطین آن را نیز نمی‌پذیرد.

در این صورت بر ما روشن شد که این دیدگاه پیوند و اصل را به معشوق دشوار می‌سازد، در حالی که اشراق مذهبی است که اساس و هدفش وصول است و این اشکالی است عقلی و اعتراضی منطقی، که سهروردی آن را رد کرده می‌گوید: مذهبش به روشها و اسلوب‌های منطقی تن نمی‌دهد بلکه به انگیزه‌های حدسی صوفیانه و شناخت ذوقی تن می‌دهد. آنکه بدین مرحله نرسیده است نمی‌تواند باطن متون

---

۱ ـ ر.ک: فصل چهارم، باب اول، قسم اول.

اشراقی و مفهوم اصلی رمز را دریابد ولی تا چه حد صوفیه می‌توانند در پشت رمز سنگر گیرند با اینکه می‌خواهند نظریات صوفیانه خود را بر اساسی فلسفی برپا دارند؟

د ـ هیاکل‌النور:

شیخ در هیاکل[۱] النور متعرض نظریهٔ فیض و صدور اقانیم شده است ولی به تفصیل تعداد عقول صادره یا همچنان که آن را نام می‌نهد انوار قاهره را معین می‌سازد، و عقول را به عقل فعال منتهی می‌دارد. او می‌گوید[۲] : «از جمله انوار قاهره پدر ما است و پزوردگار طلسم نوع ما و فیض‌بخش نفوس ما و مکمل آنها است به کمالات علمی، و هم او روح‌القدس است که نزد حکماء عقل فعال خوانده می‌شود، و همهٔ اینها انوار مجردهٔ الهی‌اند، و عقل اول نخستین چیزی است که وجود از او نشأت می‌گیرد، و نخستین موجودی است که نور اول بر آن تابیده است، و عقول با تکثر و فزونی اشراق در مرحلهٔ نزولی، کثرت یافته‌اند، و وسائط هر چند از حیث علیت و واسطه بودن به ما نزدیک‌ترند، ولی ابعد آنها از لحاظ شدت ظهور اقرب آنها است و اقرب از همه نورالانوار است.

در این فصل عباراتی دیگر که در آن مراتب عقول ارسطویی را شرح بدهد یاد نکرده است چون او صادر اول را عقل اول می‌خواند و به عقل فعال که مصطلح مشائیان است منتهی می‌شود و همچنین می‌گوید[۳] : «نخستین چیزی که اول را لازم می‌نماید واحدیتی است که در آن کثرتی نیست و جسم نمی‌باشد تا در آن هیئت‌ها و شکل‌های گوناگون و مختلف یافته شوند، و هیئتی نیست تا محتاج محل باشد و نفس نبوده تا نیازمند بدن گردد بلکه نوری است مدرک خویش و خالقش و او نوری است ابداعی از سوی اول که شریفتر از آن ممکنی نیست و او منتهای ممکنات است، و این جوهر در عین این که فی‌نفسه ممکن است به وسیله اول واجب است، بنابراین نسبت به

---

۱ ـ هیکل چهارم، فصل سوم.

۲ ـ هیاکل‌النور، ص ۲۸.

۳ ـ هیاکل‌النور، ص ۲۶.

اول و مشاهده جلال او جوهر قدسی دیگر را اقتضاً دارد و نظر به امکان و نقص ذاتی خود نسبت به‌کبریاء اول جرمی سماوی را مقتضی می‌باشد و بدین گونه قدسی دوم نظر به مافوقش جوهری مجرد را اقتضاء دارد و نظر به نقصش جرمی سماوی را موجب می‌شود تا بجایی که جواهر مجرده مقدسه عقلیه و اجسام بسیطه فلکیه بسیار گردیده‌اند».

او عقل دوم را در این عبارت یادآور شده است و تا حدی تأثرش را از نظریهٔ عقول عشره تأیید می‌کند و همچنین می‌بینیم در عین حال که او صادر اول را در هیاکل، عقل می‌خواند در حکمةالاشراق جایی که به نظریه عقول عشره قاطعانه می‌تازد، نور اقرب یا اعظمش می‌نامد.

دوانی[۱] در شرح خود بر هیاکل‌النور می‌گوید: چه بسا سهروردی از روح‌القدس عقل دهم را قصد می‌کرد. او (یعنی دوانی) آن را ترجیح می‌داد چون سهروردی بسیار مواقع با مشائیان همگام می‌شد[۲]. او می‌گوید: «... آنچه یاد کرده از این که روح‌القدس که عقل فعال نامیده شده و رب‌النوع انسان است مخالف چیزی است که متأخران از پیروان مشائی بدان اشعار دارند زیرا ایشان روح‌القدس و عقل فعال را عبارت از عقل دهمی می‌دانند که علت وجود هیولای نخستین است برای عناصر بذاته و برای صور به واسطه استعدادهای حاصل از حرکات فلکی فائض بر آنها و لکن مؤید است به اشارات اهل اشراق و این همان ظاهر وصف مذکوراست یعنی آن گفتهٔ او: «پدر ما و پروردگار طلسم نوع ما» و احتمال دیگری است مرجوح که مرادش از عقل دهم، همگامی بامشائیان است چون بعضی موارد مسامحهٔ با آنان همقدم گشته است.

در این تعبیر سهروردی بر عقل دهم اسمی تازه که «رب‌النوع انسانی» باشد نهاده است با اینکه عقل دهم یعنی عقل فلک قمر با مساعدت افلاک، مفیض صور است و هم او علت وجودی هیولی است.

واقع این است که نامگذاری اخیر با نشانه و مهری اشراقی متمایز می‌گردد

---

۱ - دوانی، شارح هیاکل‌النور.

۲ - شرح هیاکل‌النور، خطی، کتابخانه شهرداری اسکندریه، شماره ۱۷۲۱/ج

زیرا وجود ماده در مذهب اشراق به اصلی مثبت استناد نمی‌یابد چون ماده ظلمت است و «لاوجود» نسبت به نور، و آنچه برای ما از همه چیز مهم‌تر است وجود انسان است زیرا این وجود در نظریه‌ای که بر اساسی صوفیانه قائم است. نقطه‌ای آغازین شمرده می‌شود، و سهروردی عقل فعال را به منظور اشاره به ویژگیش برای نوع انسان «رب‌النوع انسانی» نامیده است. این نامگذاری به مثال افلاطونی نزدیکتر است تا به فیوضات افلوطین.

ه ـ مطارحات ۱

شیخ در مشارع و مطارحات به این نظریه پرداخته می‌گوید: «سپس عقل که معلول اول است جائز نیست تنها از آن جسمی حاصل آید، چون جسم نمی‌تواند علت جسمی دیگر باشد لذا سلسلهٔ وجود به نزد جسم متوقف می‌گردد، و چنانچه در سلسلهٔ هستی هر واحدی واحد دیگر را اقتضاء نماید و استمرار یابد به وجود اجسام منتهی نمی‌شود. مشائیان گفته‌اند: فقط از این است که عقل را وجوبی است از علت و امکانی است فی‌نفسه. پس به سبب تعقل وجوبش، از او شیٔ‌ای اشرف حاصل می‌گردد که عقلی دیگر است و از امکانش جسمی فلکی پدیدار می‌شود و بدین منوال دوم و سوم تا نه فلک کامل گردند، و عقل نهم به واسطهٔ تعقل وجوب، عقل دهم و به سبب تعقل امکان، فلک قمر را افاده می‌کند. آن گاه از عقل دهم با کمک سماویات هیولای عناصر و صور آنها حاصل می‌شود و از جهت تعقل وجوب، نفوس ناطقه بشری و به اعتبار امکان، هیولای مشترک تحصل می‌یابند. چون هرچه از آن (= عقل دهم) حاصل می‌آید با معاونت حرکات اجرام سماوی است پس حصول کثرت بسیار از آن موجه می‌باشد... و اما نادرستی این محدودیت که در ده یا بیست یاد شده امری است آشکار... پس ناگزیر آثار گوناگون فراوان و بی‌شماراند... و به طور حقیقی این امور حل نمی‌شوند مگر بر طریقهٔ اشراق. بنابراین طالب چنانچه شرط ریاضت را به جای

۱ ـ مطارحات، علم سوم، مشرع ششم، فصل هشتم «در صدور کثرت از واحد نزد مشائیان و اشراقیان»

آورد باید در آنها تأمل کند زیرا شناخت روحانیات را بسان جسمانیات راهمائی است و آنکه را نردبان ارتقاء یا ملکه‌ای نورانی نباشد به جمع حکماء (زمرةالحکماء) درنیاید و کسی را که آن همت نیست تا دژ دنیا را ترک گوید و به علوم شریف اشتغال ورزد، باید در عقول کثرتی وافر را باور کند...» در این عبارات گونه‌ای قرابت با حکمةالاشراق دیده می‌شود به لحاظ نقدی اساسی نسبت به دیدگاه مشائیان که مذهب خود را بر اساس نظریه‌ای عقلی مبتنی می‌دارند. اما اصحاب مذهب اشراق پس از ریاضت و مجاهدت کثرت بی‌شماری را در عقول مشاهده می‌کنند.

و ـ حکمةالاشراق:

در این صورت به تألیف اساسی سهروردی که در میان صفحات خود اصول مذهب اشراق را فراز دارد می‌رسیم که پیوسته در دیگر کتاب‌هایش به عنوان نشانگر حقیقی مذهب خویش بدان اشاره می‌کند و رأی مشائیان را در نظریه عقول خلاصه می‌نماید به اینکه گفته‌اند: «از عقل اول نه عقل و عالم عناصر صادر می‌شوند و بر رأی ایشان لازم می‌نماید صدور به نزد نوری مجرد که دیگر از آن شیٔ‌ای صدور نمی‌یابد توقف کند، چنانچه نور اقرب را به عنوان این که از آن برزخ و نوری مجرد و از این نیز نوری مجرد و برزخی دیگر حاصل گردد و بدین منوال تا نه فلک و عالم عناصر از او صدور یابند در نظر گرفته شود. ـ و می‌دانیم که سلسله مترتبه انوار لزوماً پایان‌پذیرانـد و می‌رسیم به نوری که از آن نور مجرد دیگری حاصل نمی‌شود، و هرگاه در هر برزخی از اثیریات و در کرهٔ ثوابت از ستارگان به چیزهایی برخوردیم که بشر را توان شمارش آنها نیست و ناگزیر این اشیاء را تعداد و جهاتی است که انحصار ناپذیرانـد. پس دانسته شده که کره ثوابت از نور اقرب حاصل نمی‌شود زیرا جهات اقتضاء در آن (= نور اقرب) برای حصول کواکب ثانیه وافی نمی‌باشند پس اگر نور اقرب یکی از علویات باشد جهات کثرتی در آن نیست به ویژه بنا به رأی کسانی که در هر عقلی فقط یک جهت وجوب و یک جهت امکان قائل شده‌اند و چنانچه از سوافل باشد پس چگونه متصور است که بزرگتر و فراتر از برازخ علویات و ستارگانش بیشتر از

ستارگان آن باشد و این امر منجر به محالاتی می‌گردد، و بنا به ترتیبی که مشائیان قائل‌اند استمرار نمی‌یابد و هر کوکبی را در کرهٔ ثوابت ویژگی‌است ناگزیر باید برحسب مقتضیی که بدان اختصاص یافته، اقتضائی داشته باشد در این صورت انوار قاهره که از برازخ و علائق آنها مجرداند بیش از ده و بیست و صد و دویست‌اند»[1] از این عبارت حدود نقدی که صاحب حکمةالاشراق متوجه عقول دهگانه می‌سازد برای ما آشکار می‌گردد. توضیح آنکه این نظریه عقل هشتم و نهم بنا به رأی او چیزهایی بیش از عقول پیشین ارزانی می‌دارد چون عقل هشتم را کواکبی است فزونتر از عقول پیشین پس در این صورت چگونه متصور است عقل هشتم را که در مرتبه از عقول پیشین فروتر است کواکبی و افلاکی بیش از آنها باشد؟ سپس لازم می‌نماید که برزخ صادر از سافل کوچکتر از برزخ صادر از عالی و کواکبش کمتر از آن باشد. مضافاً آنکه مشائیان شمارهٔ عقول را فقط ده دانسته‌اند با اعتراف آنها به تعداد موجودات عالم برازخ و شگفتی‌های نظم و ترتیب آنها و می‌گوید: «اتباع مشائیان به شگفتیهای نظم و ترتیب در برازخ چه فلکی باشند و چه عنصری اذعان دارند و عقول را در ده منحصر دانسته‌اند پس لازم است که عالم برازخ شگرف‌تر و تازه‌تر و مرتب‌تر و بنا بر قواعد ایشان حکمیانه‌تر باشد زیرا ترتیب و نسبتی که میان ده است خیلی کمتر از تناسب و ترتیبی است که میان اشیاء بی‌شمار است، و این صحیح نیست زیرا عقل صریح و خالص یعنی آنکه چیزی از امور جسمانی با آن درنیامیخته حکم می‌کند به اینکه حکمت در عالم نور و ترتیب‌های لطیف و تناسب‌های شگرف عظیم‌تر از حکمت واقع در عالم ظلمات است بلکه اینها سایه‌ای از آنها است».[2]

می‌بینیم او بدین گونه نقد بر مشائیان را پی می‌گیرد. مهمترین نقدی که متوجه آنان می‌سازد به ویژه در عبارت پیشین به نظریه ایشان در باب وجوب و امکان و تطبیق آن بر فیض مربوط می‌شود. باید در نظر داشت که این به رغم آن است که سهروردی خود همین نظریه را در برپائی مدهبش به کار گرفته است. مشائیان برآنند

---

۱ ـ حکمةالاشراق، مقاله دوم، فصل هشتم

۲ ـ حکمةالاشراق، مقاله دوم، فصل یازدهم.

که هر عقلی متضمن سه جهت است: وجوب و امکان و ماهیت[1] و همانهایی استکه سهروردی جهات اقتضائش می‌خوانـد. پس بنابر قول او چگونه قابل تعقل است که از این عقل واحد سه جهت افلاک و کواکب بی‌شمار صدور یابند؟ و معلوم است که برای این صوادر باید جهات اقتضایی در عقولی وجود داشته باشد که منشاء صدور آنهاست. بنابراین کافی نیست بگوییم عقول ده تا است زیرا صدور یافته‌ها مستلزم تعدادی وافر که فزونتر از این مقدار محدود است می‌باشند تا کثرت متزاید در جهات اقتضاء را که به مجموعه‌های هولناک اثیریات مربوط است تحمل کند، و هرگز آن امر صحیح نیست مگر وقتی که تسلیم شویم عقول سافل را قدرتی است بر فراگیری جهات اقتضاء نسبت به این برازخ که بی‌شماراند و بدین ترتیب عقول سافل را بر عقول عالی رفعت داده‌ایم و این محال است.

این نخستین نقد بر عقول عشره مشائی است که شیخ آن را به صورت مصادره به مطلوب عنوان کرده است. مشائیان مقرر می‌دارند که هر عقلی را سه جهت است: وجوب، امکان، ماهیت، و این نظریه‌ای است افلوطینی.[2]

سهروردی مقرر می‌دارد: به موجب این نظریه (عقول عشره) محال است، در عقول عالیه جهات اقتضائی برای کواکب و افلاک متعدد موجود باشد و از سوی دیگر می‌بینیم عقول سافله دارای همین امتیازاند بنابراین از عقول عالیه اشرف خواهند بود و این محال است. در این صورت نقض مطلوب اول مشائیان که هر عقلی را فقط سه جهت است لازم می‌آید و این مطلوب ما است. حقیقت این است که این نقد، ادعاهای مشائیان را به شکلی تازه نقض نمی‌کند زیرا این جهات سه‌گانه همانهایی است که ممکن است صوادر سه گانه از آنها مایه بگیرند: عقل و نفس و جرم فلکی یعنی عالم عقل و عالم نفس و عالم اجسام همچنانکه در هیاکل[3] بدان اشاره کرده است و از این

---

۱ ـ ر.ک: ابن‌سینا: وجوب و امکان ص ۲۲۵ ـ ۲۲۴ نجات ـ هیاکل‌النور، هیکل چهارم، فصل سوم ـ تلویحات: وجوب و امکان ص ۱۶ خطی ـ لمحات: وجوب و امکان ص ۱۲۵ خطی.

۲ ـ تاسوعات (تاسوعهٔ چهارم) در نفس سپس تاسوعه پنجم، رسالهٔ اول و دوم.

۳ ـ هیاکل ـ هیکل چهارم ـ خاتمه فصل سوم ص ۲۷

کثرتی نامتناهی از افلاک و کواکب با ترتب و تسلسل و تدرج صدور می‌یابد، بنابراین جهات اقتضاء نیزبادرجاتی تنازلی نه در خط مستقیم تسلسل می‌یابند و کثرت جهات اقتضاء در عقول سافله آنها را به مرتبه‌عقـول عالیـه بالا نمی‌برد زیرا آنچه از این عقول صدور می‌یابد، عقول نبوده بلکه برازخ‌اند و همانها هستند که منجر به این کثرت در جهات اقتضاء شده‌اند و کثرت برازخ موجب ارتقاء مرتبه عقولی که به این برازخ متعلق‌اند نمی‌شود. بنابر مذهب سهروردی برازخ نسبت به عقول نورانی، ظلمانی (لاوجود)اند پس چگونه ممکن است لاوجودی که در مرتبه سفلی است بر مرتبه علیا برتری یابد؟

هرچه باشد نظریهٔ عقول اساس و بنیادی است که فیلسوفان اسلامی خط فکری خود را در باب وجود بر آن نهادند وهمه فیلسوفان مشائی از آن متأثر شدند همچنان که دیگران مثل صوفیه و اهل دانش نیز از آن اثر پذیرفتند، و تأثر سهروردی از آن نظریه برغم انتقادش از آن کاملاً آشکار است و او نمی‌تواند خویشتن را از طرز تفکر زمانه دور نگهدارد.

٤ ـ سهروردی از این انتقاد ویرانگر بدر آمده بجانب مثبت سازنده‌ای رو آورده است و می‌گوید: عقول به ده تا منحصر نمی‌باشند بلکه دارای کثرتی بی‌شمار بوده اندازه‌ای محدودشان نمی‌سازد. و برحسب آنچه وقوعشان در عالم انوار عقلی اقتضا دارد متعرضشان می‌گردد. ادلهٔ او در این‌باره برهانی نیستند بلکه صفتی اشراقی دارند و به طور خلاصه به حقائقی که در آغاز بحث بدانها اشاره کردیم مستند می‌باشند یعنی اشراق مستند به حقائقی است که از راه ذوق نه برهان کسب می‌شوند و جز اهل مشاهده و ذوق صوفیانه کس دیگر توانایی ادراک آنها را ندارد.

باب دوم

فصل پنجم

عالم نور

نظریه انوار عقلیه

۱ ـ مذهب اشراق از مذهب فیض که بر آن سبقت داشته و سخت متأثر از آنست، مستقل و جدا نیست. از این رو ممکن است این مذهب به ویژه بنای وجودی آن استمراری از نظریه عقول عشره به شمار آید یا نتیجه مانندی برای نقد نظریه عقول عشره از لحاظ کمیت، و نه کیفیت، همچنان که قبلاً گفتیم، محسوب گردد زیرا نقد مهمی که سهروردی متوجه نظریهٔ مشائی می‌سازد بر بسیاری و تعدد عقول قائم است. اما مرکز متافیزیکی و وظیفه روحی که اگر به صورت وسائط اعتبار شود همانند نردبانی است برای صعود تدریجی نفس تا به مرتبه وصول. بنابراین اشراقیت در اینجا با مشائیت اسلامی که به مبدأ فیض قائل است متفق و متحد می‌باشد.

۲ ـ اشراق مذهبی است پوینده و عقلی که خطوط هندسی نامتناهی در بنائی استوار و به هم پیوسته آن را منتظم می‌سازد و تا حد زیادی به مذاهب زنده‌ای که تطور ابداعی را از حیث باروری‌وجودروحی‌وجهش‌حیات‌عقلی‌درخوددارد،نزدیک‌می‌شود.پس وحدات وجودی درهم پیوسته‌اند و برحسب مراتب بعضی با بعض دیگر نور غیرمادی و غیرجرمی را مبادله می‌کنند. این پیوندهای نوری روحی وحدات را با نظامی هندسی و دقیق به هم مرتبط می‌سازند تا به حیاتی غیرمادی و غیرجرم برسد که از حرکات نوربخش عقلی غیرمتناهی درون خویش عمل‌پذیر و زنده می‌باشد و این امر همچنان که گفتیم برای وحدت وجود زمینه فراهم می‌کند ولی سهروردی آن را به شدت رد

می‌کند.[۱]

تشبیه فیض به اشراق نورانی خیلی به احساس حقیقی آن نزدیک می‌شود لذا در حقیقت مذهبی حسی است، زیرا روحی بودن آن والاترین مرتبه‌اش شعوری است پویا پیش از آنکه عقلی و منطقی باشد، اناره و پرتوافشانی در این مذهب به مهر شعور نشان می‌گیرد نه عقلی محض که مستند به علل منطقی و مبادی عقلی باشد.

بررسی بنای سلسله نورانی از لحاظ فلسفی با دریافت حقیقی آن و زندگی با چنان دریافتی فرق دارد. حقیقت نوری را واصل مجرد از تن حس می‌کند و او است که اندماج آن (= حقیقت نوری) را در کلی که نورانی است ادراک می‌کند و پیوندش را با نورالانوار بوجهی بسیار نزدیک لمس می‌کند و حیات جوشان در وجود حقیقی را با ادراکی شعوری درک می‌نماید چون در آن حیات می‌یابد و انوار تابنده‌اش (= مشرقه) در خود او را فرو می‌برند و معرفت و شناخت هستی در او درهم می‌آمیزد و نیازی به فصل عقلی میان دواعی شناخت و انگیزه‌های هستی وجود ندارد و هستی را در وحدتی فراگیر می‌بیند و با آن دیگر حاجت به ترسیمی هندسی ندارد که وحدات منفصل‌الوجود را هرچند متصل‌الاسباب باشند در آن بنمایاند. و به رغم اینکه سهروردی وحدت وجود را به یک سو نهاده ولی بدان سوق داده شده است چون وحدتی است شهودی، و به نظر می‌رسد اعتقاد بدان (= وحدت وجود) را از ترس سختگیری و سرکوبی فقیهان باطل شمرده است یعنی همان امری که به رغم این اجتناب و حذر شدید سرانجام رویداد.

مؤلف در حکمة‌الاشراق واضح ساخت که بدین جهت راه تفصیل پیموده‌است تا بدانچه خود در هنگام جدایی از تن و پیوستن بملکوت اعلی دیده رهنمون شود و خطوط اولیه برخی حقائقی را عرضه کند که نمودن آنها دشوار است. بنابراین او ناگزیر است اموری را که از لحاظ واقعیت غیرمادی و قسمت‌ناپذیرندتقسیم کندو خطوط

---

۱ ـ هیکل دوم (هیاکل‌النور) می‌گوید: «گروهی پنداشته‌اند نفس جزئی از او یعنی خداوند است و بر تباهی باورشان بدین گفتار استدلال می‌کند که: خداوند جزءناپذیر است زیرا جسم نیست پس چگونه نفس ناطقه جزئی از وی را می‌ماند»

و اشکالی را ترسیم نماید که گاهی راه را برای پژوهنده عقلی روشن می‌سازند. پس آنها صرفاً ساخته‌ها و مفروضاتی است که از حیاتی غیرمادی و نوری تعبیری راستین ندارند.

۳ ـ وحدات نوری یعنی انوار مجرد به دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱ ـ انوار مجردی که نه انطباعاً و نه تصرفاً با اجسام رابطه و علقه‌ای ندارند.
۲ ـ انواری که مدبر اجسام‌اند گرچه در آنها منطبع نمی‌باشند مثل نفس ناطقه که آن را اسفهبد[1] می‌خوانند و آن به طریق فیض از رب صنم انسان صدور می‌یابد، و نور نخستین به دو قسم تقسیم می‌شود:

---

۱ ـ در مطارحات، مشرع ششم، فصل هشتم می‌گوید: «... تعدادی از عقول به ترتیب طولی حصول می‌یابد و ار آن طبقه بنابر نسبتی که میان آنها است طبقه‌ای دیگر از عقول‌اند که طولیات آنها جاری مجرای امهات بشماراند و آنهایی که به طور نسبی از آنها حاصل می‌شوند فروع محسوب‌اند. روا است ار مجموع اشیایی چیزی حاصل آید که از افراد حصول نمی‌یابد. آنگاه از فروع، اجسام حاصل می‌گردند: از اشرف اشرف و از نازل نازل و از متوسط متوسط حصول می‌یابد. برخی از آنها برابرند و پاره‌ای دیگر نابرابر، و نابرابرها از شرف طولی عادی شروع می‌شوند و به مراتب فرعی منتهی می‌گردند، و برابرها در نسبت طویله موجب برابری ثوانی حاصل از آنها می‌شوند و تعداد هر دو گروه همچنان که گفته شده است «و ما یعلم جنود ربک الاهو»(آیه۳۱سوره‌مدثر) بسیاراند. بین‌عقول‌وهیئت‌های‌نوری‌لاهوتی نسبت‌هایی است عددی همچنان که حکیم فاضل فیثاغورس الهی گفته است: مبادی وجود عدد است، و مقصود آن نیست که عدد امری است فعال و قائم بذات بلکه منظور آن است که در ملکوت ذواتی نورانی‌اند غیرقائم در جهات که وجود وانیاتی قدسی و فعال‌اند و وحداتشان بر ذات خود غیرزائد است و آنها بسیط ترین و شریف‌ترین موجوداتند و بین آنها نسبت‌های عددی عجیبی است که از آنها شگفتیها در اجسام حاصل می‌شود. هر که را توان ارتقاء به آنچه با تأیید الهی در حکمة‌الاشراق برای ما آشکار شده است نباشد باید چنین معتقد گردد...» اشارهٔ او به نسبت‌های عادی در اینجاتعبیری است رمزآمیز که در دیگر تألیفاتش نیامده و در آن تأثر از فیثاغورس و افلاطون بلحاظ مطابقه نسبت ریاضی با نسبت وجودیٰ به چشم می‌خورد حتی افلاطون می‌گوید مثل اعداداند.

(۱) انوار قاهره عالیه که طبقه[1] طولیه خوانده می‌شوند و در مرحلهٔ نزول مترتبند، و به علت شدت نوریت و قلت ظلمانیت در اجسام تاثیر نمی‌کنند.

(ب) انوار قاهره سفلی (صوری) که طبقه عرضیه متکافئه نامیده می‌شوند و در نزول نامترتب‌اند و آنها ارباب اصنام نوعیه جسمانیه‌اند که خود دو قسم‌اند:

۱ ـ یکی از جهت مشاهدات حاصل از طبقهٔ طویل.

۲ ـ دیگری از جهت اشراقات حاصل از طبقهٔ طولیه.

چون انوار شهودی اشرف از اشراقی‌اند و عالم مثالی اشرف از عالم حسی است، صدور مثالی از شهودی و حسی از اشراقی لازم می‌نماید و برای هر عالمی از این دو نوری است مجرد که علت فلک اعلی است، و ترسیم وجود نورانی به گونه‌ایست که قبلاً آمده است.

از این ترسیم توضیحی معلوم می‌شود که بنای هستی را دو جهت است: عمودی و افقی، و این دو از طریق مشاهده و اشراق معین می‌شوند. پس در جهت اول عالی بر سافل مشرق است و فیض‌ها از طریق اشراق و مشاهده کامل می‌گردند. در جهت دوم فیض و تکوین ارباب اصنام نوعیه از طریق مشاهده و اشراق نیز کامل می‌شوند، ولی اشعهٔ نورانی در این حالت ضعیف می‌باشند چون از بقایای اشعه‌اند و به نیرو و قوت نخستین نمی‌باشند بدان معنی که در درجه نوریت و شدت آن اقل از حالت رویکرد نخستین‌اند.

٤ ـ طبقه عرضی بر ارباب اصنام نوعیه فلکی و طلسم‌های بسائط[2] و مرکبات عنصری و هر آنچه تحت کره ثوابت است مشتمل‌اند، زیرا مبدأ هر یک از این طلسم‌ها، نوری است قاهر که صاحب طلسم و نوع قائم نوری است و همان مثال افلاطون است.

---

۱ ـ سهروردی نور مسلط بر انسان را اسفهبد می‌نامد و این نام را بزرگان طبرستان به کار می‌بردند. جنوب بحر خزر که بعد از فتح اسلام به جای ماندند ر.ک: موجز فقه‌اللغه ایرانی فیلولوجیاالایرانیه ج ۲، ص ٥٤٧.

۲ ـ یعنی اجسام عناصر.

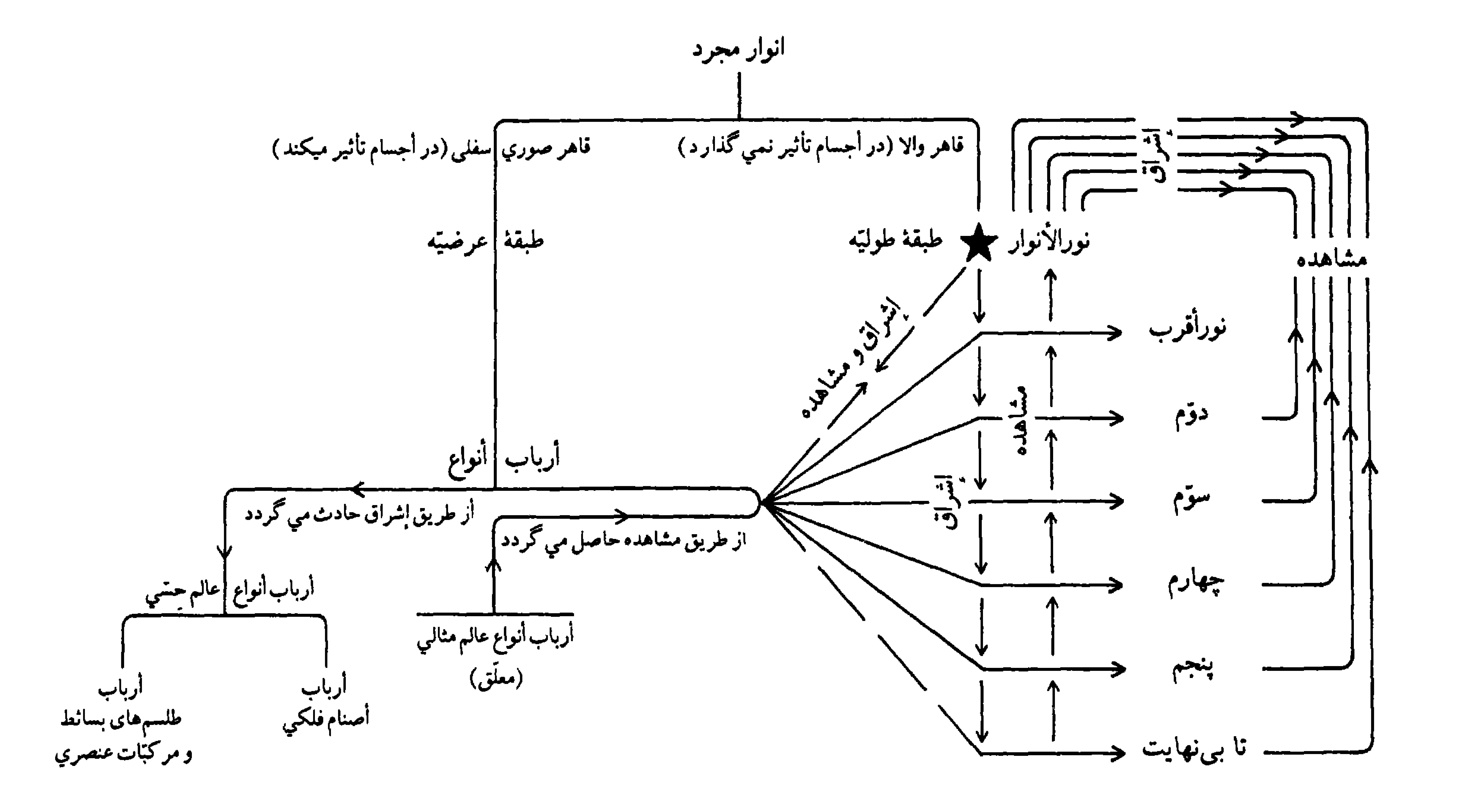
ممکن است بر وجود این انواع نوری یا مثل افلاطونی از راه قاعده امکان اشرف و مدلول آن استدلال گردد به اینکه وجود معلول مسبوق به وجود علت است. پس هرگاه اجسام را دیدیم واجب است به وجود علل آنها که مثل نوری‌اند تسلیم شویم، و این مثال‌های نوری اتفاقی نیستند زیرا اموری که به یک نهج ثابت و دائم‌اند نمی‌شود به صدفه و اتفاق منتهی گردند و این انواع نوری که طبقه عرضی را تالیف می‌کنند علل بعضی از آنها به شمار نمی‌آیند چون در یک مرتبه‌اند و برابر و نسبت بمافوق به یک درجه از معلومات محسوب می‌گردند زیرا علاقه قواهر طولی به قواهر عرضی علاقه علل است به معلولات خود «همانا برابری معلولات جسمانی بر برابری علل نوری ارباب اصنام نوعیه دلالت دارد زیرا هرچه جواهر و اعراض در عالم جسمانی است آثار و سایه‌هایی برای انواع و هیئت‌های نوری عقلی‌اند. هرگاه حرکات فلکی و اوضاع کوکبی، انواع عنصری را برای امری از امور جوهری یا عرضی مهیا ساختند، عقل مفارقی که رب این نوع مستعداست، هیئات عقلیه آن را افاضه می‌کند آن هیأت عقلیه‌ای که مناسب آمادگی جرمی و شعاعی آنند. و به طور کلی هرچه شگفتی و تازگی در عالم اجرام است از عالم نوری مثالی است [1]».

از این عبارت چنین برمی‌آید:(تصویر مربوطه در صفحه بعد می‌باشد)
(اولاً) حرکات فلکی را بر عنصریات تأثیر است و همانها است که عنصریات را برای فیض عقلی شعاعی مهیا می‌سازند و این چیزی است که فیلسوفان اسلامی به ویژه ابن‌سینا گفته‌اند. ثانیاً موجودات عالم انسانی سایه‌هایی از موجودات عالم مثل‌اند و این خود نظریه مثل افلاطونی است. ثالثاً عالم نور را که عالم انوار عرضی متأثر از انوار طولی است بر عالم اجرام تأثیر است.

۵ - نور اعظم منشاء حیات و حرکت در عالم نور است ولی این حرکت انتقالی نیست زیرا ماهیت نور متضمن حبی فائق و اشراق و افاضه‌ای برای اشعهٔ نامتناهی بر انواری است که ذاتاً نسبت به مادون خود منشاء اشراق‌اند و این وسائط نوری در نزول به

---

۱ - حکمةالاشراق، فصل سوم، مقال سوم.



ترسيم وجود نوري

درجه‌ای نامتناهی متدرج‌اند. نوریت با آنها در ضعف و پژمردگی تدرج می‌یابد تا به جایی که دوام اشراق ناممکن گشته انواری دیگر از آنها به وجود نیاید و این اشعهٔ اخیر همان اشعهٔ عرضی‌اند که صور جسمی را منور ساخته مشاهده آنها را برای ما میسر می‌گرداند و این وسائط کلمات صادر از خداوند و یا ملائکه هستند که حامل نور خداوند بر عالمیان‌اند و تعدادشان نامتناهی است، و وجود به لحاظ اینکه متضمن انواعی متعدد است که جز جهتی جزئی از عوامل نامتناهی را که گاهی ادراک انسانی محدود ما بر آنها احاطه نمی‌یابد مجسم نمی‌سازد پس خرد انسانی از ادراک همه نواحی وجود نامتناهی قاصر است. بنابراین رأی ممکن است نظر ارسطوئیان را به طور نسبی در آنچه راجع به عقول عشره گفته‌اند معتبر شمرد و این تعداد از عقول همانهایی است که توان تقرر آنها را یافته‌اند چون نتوانسته‌اند بر انوار و عقول نامتناهی احاطه یابند. بنابراین سهروردی از پیروان مذهب انسانگرایی به شمار است که وجود را دارای گسترده‌ترین حوزه می‌داند و توان بشری ما بر ادراک محدود می‌باشد از این رو ما جز جنبه‌ای ناچیز از جنبه‌های پربار و غنی وجود خود را ادراک نمی‌کنیم.

۶ ـ پویائی شبکه هستی: Dynamism of structure

در این عالم نامتناهی رابطهٔ عشق متافیزیکی نقش مهمی در پیوند دادن میان وحدات نوری ایفاء می‌کند. پس نورالانوار عاشق است و معشوق و نور اقرب عاشق واحد است و معشوق تالی خویش. این پیوند دو سویه سراسر هستی را نظم می‌بخشد، و عشق متافیزیکی همان حرکت دائم در عالم نور و حیات‌بخش این حرکت و منشاء غنای مطلق او است. عشق را دو صورت دیگر است و آن محبت و قهر است که دو عامل‌مهم در ربط و پایه گذاری هستی می‌باشند.

برپایی بنای هستی تنها از طریق فیض مستقیم نیست یعنی صدور نور اقرب از نورالانوار و نور دوم از نور اقرب و دوم از سوم و همین‌طور... بلکه علاوه بر این وحدات نوری از طرق بسیار دیگر تکون می‌یابند: ۱ ـ در جنب اشراق، مشاهده یعنی مشاهده نوراقل نوراعلی را که از آن فیضی قوی استمداد می‌جوید و از این فیض وجود نوری

دیگر منتج می‌شود چون اشراقات عقلی واقع بر انوار مجرد زنده، حصول مثل آنها را اقتضاء دارد هر گاه مقدار اشعهٔ فائض از انوار والاتر بر فروتر را از راه مشاهده آنگاه از طریق اشراق ادراک کردیم حد و تعداد وحدات نوری را که بدان می‌رسد تصور خواهیم کرد. سهروردی در حکمةالاشراق می‌گوید: «از نور اقرب، نوری ثانی و از ثانی ثالث و همین‌طور چهارم و پنجم تا تعداد بسیاری و هر کدام از آنها نورالانوار را مشاهده می‌کند و شعاعش بر آنها واقع می‌شود». از بعضی انوار قاهره به بعضی دیگر نور انعکاس می‌یابد. پس هر فرامرتبه‌ای بر فرودینش می‌تابد. و هر سافلی توسط مرتبه والاترش از نورالانوار شعاع می‌پذیرد حتی قاهر دوم از نور سانح که شعاعی فائض از نورالانوار است دو بار پذیرا است: یکبار بی‌واسطه و بار دیگر از طریق نور اقرب و قاهر سوم از نور سانح یعنی شعاع فائض از نورالانوار چهار بار پذیرا است:

۱ ـ دوبار صاحبش یعنی قاهر دوم چنانکه یاد شد بر او نور منعکس می‌سازد.

۲ ـ آنکه از نورالانوار بی‌واسطه می‌پذیرد.

۳ ـ آنچه از نور اقرب بی‌واسطه قبول می‌کند. و انعکاسهای چهارم هشت بارند به شرح زیرین:

۱ ـ چهار بار از صاحب پیشینش بر او منعکس می‌شود.

۲ ـ آنگاه دوبار از قاهر دوم بی‌واسطه سوم بر او انعکاس می‌یابد.

۳ ـ یکبار از نورالانوار بی‌واسطه

٤ ـ دیگر بار از نور اقرب (عقل اول[1])

و بدین ترتیب می‌بینیم که انوار سانح در مرتبه نزول مضاعف گشته تا به مقداری عظیم که دیگر شمردنش ناممکن است می‌رسیم، زیرا در آنجا حجابی میان انوار عالی و انوار سافل وجود ندارد چون حجاب ازویژگیهای برازخ غاسق یعنی اجسام‌اند هر گاه علاوه بر آن عمل مشاهده را افزودیم (همچنان که گفتیم) انعکاسات چند برابر می‌شوند، پس هر نور قاهری نورالانوار را مشاهده می‌کند و مشاهده غیر از

---

۱ ـ حکمةالاشراق، مقاله دوم، فصل هشتم، ص ۳٤٤.

شروق و فیض شعاع است و وقتی که انوار سانح مضاعف گشتند ـ به گونه‌ای که بیان داشتیم ـ پس چگونه مشاهده هر عالی اشراق نورش بی‌واسطه و با واسطه بر هر سافلی تضاعف[1] نپذیرد!»

این بدین معنی است که دو حرکت اشراق و مشاهده هر کدام برای انوار به طور کلی به دو طریق تحقق می‌یابند: ۱ ـ بی‌واسطه یعنی مستقیماً از نورالانوار. ۲ ـ به واسطه نور اعلی یعنی آنکه بر هر نوری در مرتبه مستقیم تفوق دارد. پس آنچه بی‌واسطه واقع می‌شود همان است که در آن نور قاهر نورالانوار را مستقیماً مشاهده می‌کند و مضافاً بر او شعاعی می‌تابد، و آنکه به واسطه وقوع می‌یابد تفسیرش به اینستکه بر هر قاهری آنکه در مرتبه‌ای والاتر است می‌تابد و همچنین مافوق نیز بر او مشرق است. و همچنان که حرکت اشراق همچون تفضلی از انوار والاتر بدون رویکردی از سوی نور اقل کمال می‌یابد حرکت مشاهده بسوی مافوق با رویکردی از جانب نور اقل کامل می‌گردد. انوار والاتر بر نور اقل، اشعه‌ای نورانی همانند اشعهٔ اشراقی بلکه والاتر، افاضه می‌کنند، زیرا مشاهده اشرف از اشراق است پس قاهر سوم مثل اشعهٔ خود را از دو طریق دریافت می‌دارد: ۱ ـ اشراق ۲ ـ مشاهده. و از طریق اشراق دو نوع اشعه دریافت می‌کند:

(۱) با واسطه (۲) بی‌واسطه.

و همچنین است از راه مشاهده

و در حالت اشراق اشعه زیرین را دریافت می‌دارد:

الف ـ باواسطه فراترینش مراتب چهارگانه نور بر آن منعکس می‌شود.

ب ـ بی‌واسطه دوبار از قاهر دوم بدون وساطت سوم، و یک بار از نورالانوار و بار دیگر از نور اقرب بر آن نور منعکس می‌گردد و آنچه در حالت مشاهده دریافت می‌دارد بر آن افزون می‌شود که مثل حالت نخست هشت بار است: «و از مشاهده و اشراق مجموعه‌ای عظیم حاصل می‌شود. پس انوار در مرتبه نزولی چند برابر می‌شوند و از

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله دوم، فصل هشتم.

همه این انوار، انواری مجرد و قائم بذات حصول می‌یابد زیرا اشراقات عقلی واقع بر انوار مجرد زنده، حصول مثل خود را اقتضاء دارند».

از این مطالب می‌توانیم نتیجه بگیریم که اشراق و مشاهده دو عملی‌اند که وجود را پی می‌ریزند و در هر لحظه تعداد بیشماری از انوار مجرد را موجب می‌شوند و تا وقتی که اشراقات و مشاهدات از زمانی بی‌آغاز به انجامی بی‌انتها مستمراند امر ایجاد در حد و نهایتی متوقف نمی‌گردد. لذا او غنی است وعشقش به انوار صادر از وی دائم. بنابراین وجود در حرکتی است ایجادی و مستمر از زمانی نامتناهی در قدم تا غیرمتناهی در ابد. پس این مطلب با آنچه مؤلف مقرر می‌دارد که وسائط هرچه قدر از واحد دور گردند پژمرده و ضعیف می‌شوند تا به تیرگی گرایند، هماهنگی ندارد، زیرا در آنجا پیوندی است مستقیم و بی‌واسطه میان نورالانوار و هر نور صادر از او، و پیوند در هر لحظه مستمر است و منقطع و ضعیف نخواهد گشت. پس چگونه وحدات نوریه متلاشی می‌گردند در حالی که نور سرمدی بقوانین زمان و مکان تن نمیدهد چون امری است عقلی نه حسی. این مشکل مذهب اشراق و مذاهب فیض به طور کلی است. ثانیاً در جنب مشاهده و اشراق در آنجا جهات عقلیه‌ای است که از اسباب برپایی وجود بشمار‌اند و آنها قهر و محبت و فقر و استغنا می‌باشند و اشعهٔ عقلیه مضافاً بر آنها چند برابر می‌گردند.

سهروردی می‌گوید: «تعداد بسیاری از قواهر مترتبه حاصل می‌گردند که بعضی به اعتبار آحاد مشاهدات و عظمت اشعه تامه‌اند که این اشعه خود آحاد اشراقات کامله‌اند و همانها قواهر اصول برترین می‌باشند. سپس از اینها به سبب ترکیب جهات یعنی فقر و استغناء و قهر و محبت و مشترکات آنها تعداد بسیار و بی‌شماری حصول می‌یابند، زیرا حصول انوار عقلیه نیاز به جهات عقلیه و مشارکات و مناسبات بین آنها دارد. همچنانکه به مشارکت جهت فقر با اشعه و نیز مشارکت جهت استغناء با آنها و همچنین مشارکت جهت قهر با آنها و هم مشارکت جهت محبت با آنها و با مشارکت اشعهٔ قاهر واحد با مشارکت انوار قاهره و مشاهدات آنها و با مشارکت ذات

جوهریه آنها و مشارکت بعضی اشعه با بعضی اشعهٔ دیگر غیر از خود تعداد بسیار و بیشماری حصول می‌یابند»[۱]

از این عبارت اثر جهات عقلیه در بنای سلسله وجود آشکار می‌شود. پس در آنجا پاره‌ای انعکاسات نوری متضاعف وجود دارند که به سبب این جهات عقلیه به اضافه دو حرکت مشاهده و اشراق و اشعهٔ انعکاسی متضاعف که از آنها صدور می‌یابند، تحصیل می‌پذیرند. پس به اعتبار فقر نور مجرد نسبت به مافوق از آن شعاعی بر وی واقع می‌شود زیرا آنکه از او بالاتر است نسبت به وی در مرتبهٔ غنی قرار دارد و شعاعی از خود بر آن افاضه می‌کند. اما این دومی یعنی فقیر به اعتبار غنایش نسبت به مادون از خود شعاعی بر آن افاضه می‌کند یعنی نور مجرد یاعقل مجرد دو اعتبار دارد: اعتباری نسبت به نور مجرد فراتر و اعتباری دیگر نسبت به نور مجرد فروتر از خود و از آنجا که در عالم مجردات نوریه، مرتبه با شدت و ضعف تعین می‌یابد یا به تعبیری دیگر این شدت مراتب کمال و نقص را در مراحل وجود معین می‌سازد، نور اوسط از والاتر خود در کمال اقل است و از آنچه مستقیما اقل از او است واجد کمالی بیشتر است. پس در این صورت او به دو اعتبار هم غنی است و هم فقیر و همچنین هر نور مجردی را به مافوق محبتی است به اعتبار این که کامل معشوق است و ناقص در مرتبه کمال رو به عشق کامل دارد آنگاه بر مادون در مرتبه کمال قهری دارد. پس به اعتبار محبتش به والاتر از والاتر شعاعی به سوی او صدور می‌یابد و به اعتبار قهرش نسبت به مادون از او شعاعی به مادون صادر می‌گردد. می‌توان این جهات را بر اشعهٔ متعدد فائض بر نور واحد تطبیق داد. و بدین منوال تعداد بی‌شماری از انوار فائضه و انعکاسات و تضاعف آنها حصول می‌یابد.

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله سوم، فصل اول (اختلاف جهات رجوع شود به اختلاف القواهر الصادر عنها فی درجة النوریه)

باب دوم

فصل ششم

مثل نوریه در مذهب سهروردی

۱ ـ از عرضه داشتن پیشین سلسله انعکاسات و اشراقات نوریه چگونگی تشکیل هستی یا چگونگی برپایی بنای وجود به وسیلهٔ حرکت اشراق و مشاهده بر ما آشکار گردید. به هنگام سخن از برازخ ظلمانی یا اجسام خواهیم دید چگونه از موجودات نوری، هیئت‌ها و انواری بی‌شمار صدور می‌یابند که از شدت نوریت آنها رفته‌رفته می‌کاهد تا به مرحله‌ای می‌رسند که وصف نوری ممیز آنها از بین می‌رود و این وحدات اخیر همان برازخ یا اجسام‌اند. در آنجا حد فاصل ممیزی میان عالم نور و عالم ظلمت وجود ندارد و باز توجیه و تفسیری عقلی برای ضعف نوریت تا به درجهٔ نابودی در این وحدات آخر نیست. چه مادام که این انعکاسات بی‌شمار در پی انوار فائضه‌ای که نیروبخش آنها است قرار دارند تقویت می‌شوند و در جای دیگر متعرض این امر خواهیم گشت.

۲ ـ در اینجا بر ما است که از پیوند میان انواری که شیخ اشراق با مثل افلاطونی قائل است بحث کنیم. می‌دانیم که مثال افلاطونی همان حقیقت کامل و مجرد است و در عالم حس دارای افرادی است که اشباحی بیشمارند و حقیقت را به طور کامل مجسم نمی‌سازند. پس در آنجا دو عالم است: عالم ضرورت که عالم عقلی مثالی است و همان موجود حقیقی است، و عالم امکان یعنی عالم حسی و اشباح که وجودش وهمی است. پس تا چه اندازه مذهب نو اشراقی از این موج مثال گرایی فلسفهٔ یونان متأثر گشته است؟ ما نمی‌خواهیم تنها بر افلوطین تأکید کنیم همچنان که بیشتر

مورخان فلسفه اسلامی چنین کرده اند به اعتماد اینکه مذهب نو افلاطونی تلفیقی است جامع میان امواج مختلف موجود در فلسفه یونان در عهد شکوفایی نخستین خود. اخیراً معلوم شده که افلاطون چه تأثیر مستقیمی بر اندیشهٔ اسلامی دارد. می‌بینیم که سهروردی تقریباً در همه کتابهایش به افلاطون به عنوان اینکه صاحب حکمتی است ذوقی در مقابل حکمت بحثی ارسطویی اشاره می‌کند. سپس می‌بینیم که متعرض قول مشائیان در ابطال مثال افلاطونی می‌شود. پس در مطارحات و همچنین در تلویحات و نیز در حکمةالاشراق و در هیاکل از اصحاب مثل پیروی می‌کند و آنها را مثل نوریه می‌خواند و آشکارا تصریح می‌کند به اینکه وی مذهب افلاطون را در امر مثل پذیرا است.

۳ ـ سهروردی بر مشائیان و در رأس آنان ارسطو می‌تازد که چرا در مذهب افلاطون عمیق نشده به ظاهرش پرداخته‌اند و بر او حمله‌ای نابجا کرده‌اند اما او یعنی سهروردی مذهب افلاطون را خوب فهمیده است و ادله و حجت‌ها و براهین برای دفاع از آن ترتیب داده است، و دفاعش متفرع بر دو شق است: یکی اقناعی و دیگری کشفی. اما از حیث نخستین (اقناعی) او سه وجه ذکر می‌کند:

۱ ـ در مطارحات می‌گوید: قوای نباتی از غاذیه تا نامیه و مولده ممکن نیست نبات را ایجاد کنندو نبات را نفس مجرد نمی‌باشد و همچنین قوای حیوانی نمی‌توانند بذات خویش در حیوان تصرف کنند و در آن ذاتی مجرد وجود ندارد. پس در آنجا باید نفسی مجرد وجود داشته باشد که در نبات و حیوان تصرف کند و از آن این نظم‌ها و حرکات شگرف که در مجموع حافظ حیات موجود زنده‌اند، صدور یابند بلکه ناگزیر باید از قوه‌ای مجرد از ماده که مدرک ذات خویش و غیر آنست صادر باشند و آن قوه مدبر اجسام نباتی را «عقل» می‌خوانند و از «طبقه عرضیه»ای است که ارباب اصنام و طلسمات[1] اند. «اگر گفته شود ممکن است آن قوه فاعله و مدبره در ابدان ما همان نفوس ناطقه باشند می‌گوییم: ما بالضروره اطلاعی از این تدابیر شگرف

---

۱ ـ ارباب اصنام و طلسمات یعنی مثل موجودات یا عناصر پس رب در اینجا به معنی مثال است و اصنام یعنی اجسام موجودات در عالم ما و طلسمات همان بسائط عنصریه‌اند مثل: خاک و آب. و ارباب اصنام در روح‌القدس یا عقل فعال یافته می‌شوند.

گونه‌ای که از دگرگونی و تغییر غذاها به صورت اعضاء که برحسب جسم شکل می‌گیرند نداریم و اگر این تدابیر به نفوس بستگی داشته باشد هیچگاه نفس ناطقه ما مرکب نیست تا به وسیله یک جزء فعلی انجام (تدابیر عجیب جسمی) و با جزء دیگر ادراک کند».

۲ ـ از جهت دوم می‌گوید: «هرگاه تو انواع واقع در این عالم ما را مورد تأمل قرار دادی آنها را اتفاقی نمی‌یابی چه اگر اتفاقی بودند انواعی معین و محفوظ به نزد ما نبودند و ممکن بود از انسان غیرانسان و از اسب غیراسب به وجود آید در صورتی که چنین نیست بلکه هر نوع به گونه‌ای واجد ثبوتی مستمر است... بنابراین امور ثابت به یک طریقه مبتنی بر اتفاق صرف نمی‌باشند پس لازم می‌نماید هر نوعی از انواع جسمیه را جوهری مجرد و نوری قائم بنفس باشد که هم او مدبر و عنایتگر و حافظ وی است و کلی آن نوع می‌باشد و از کلی قصد آن ندارند که نفس تصور معنایش مانع از وقوع شرکت در آن نمی‌باشد، زیرا چگونه ممکن است بدین معنی باشد با اعتراف اصحاب مثل به اینکه او قائم بذات خویش[1] است» پس «مشارکت» بنا به رای افلاطون همان امکان تشبه جزئی از ماده به مثال است و رب‌النوع همان مثال است که به جمیع افراد و اشخاص آن نوع عنایت دارد و او حافظ و بر ایشان مفیض است. پس او کل و اصل است و اشخاص فروع‌اند.

۳ ـ وجه سوم ـ این رد بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف که در فصل اول به آن اشاره کردیم مبتنی است و مقتضایش این است که ناقص در وجود خویش محتاج به کامل است. و هرگاه ما وجود ناقص را ثابت کردیم پس اثبات وجود کامل سهل است و بر آن قیاس چنانچه ما عالم برازخ را که اخس است برقرار دانستیم بر ما لازم می‌آید وجود اشرف را که عالم نور است برقرار بدانیم و ثابت کردیم که بر این اساس نسبت‌های نوری اشرف از نسبت‌های ظلمانی‌اند و نیز نظام در عالم نور، اکمل از نظام در عالم ظلمانی است.

---

۱ ـ اسفار اربعه، ملاصدرای شیرازی، ص ۱۲۳.

قاعده امکان اشرف از قواعد اشراق به شمار است و آن این است که اگر ممکن شد اخس وجود یابد لازم می‌آید که ممکن اشرف وجود یافته باشد بنابراین هر گاه نورالانوار به جهت وحدانیتش اخس ظلمانی را اقتضاء کند برای اقتضای اشرف جهتی بجای نمی‌ماند و در این صورت موجودی فرض شده که خواهان جهت اقتضائی است اشرف از آنچه نورالانوار بر آن است و آن محال است. بر وجود انوار مجرد و مدبر انسان برهان آوردیم، و نور قاهر - یعنی مجرد به طور کلی - اشرف از مدبر و از علائق ظلمانی دورتر است پس او اشرف است. بنابراین وجودش اولی است از این رو لازم می‌نماید وجودش اول باشد لذا واجب است در نور اقرب و قواهر بعد از امکان معتقد شویم اشرف و اکرم‌اند و آنها از عالم اتفاق بیرون‌اند. پس مانعی ندارد که چنین باور کنیم اکمل از او است، آنگاه نظم‌های شگرف در عالم ظلمات و برازخ را می‌بینیم، و چون نسبت میان انوار شریف اشرف از نسبت‌های ظلمانی است. پس لازم است پیش از آنها وجود داشته باشند».[۱]

در تلویحات نیز می‌گوید: به نزد بسیاری از متقدمان هر نوعی از انواع جرمیه را مثال و صورتی است قائم یعنی نه در ماده و این صورت قائم جوهری است عقلی و مطابق معنی‌ای معقول از حقیقت و بسا به امکان اشرف استدلال کرده گفته‌اند: این انواع اصنام آنها است و اینها نشانه و سایه‌ای از آنها بشماراند و حقائق اصلی همانها هستند و آنها مثل افلاطونی‌اند و ایشان متفقاً کثرتی وافر برای عقول قائل‌اند».[۲]

دوانی[۳] شارح هیاکل پرتویی گسترده بر این رویکرد سهروردی می‌افکند. هنگام سخن از عقل فعال می‌گوید او «رب طلسم» نوع انسانی و این رأی مصنف است در دیگر کتابهایش و حکمای پیشین مثل افلاطون و فیثاغورس و هرمس برآنند. به اعتقاد وی هر کدام از افلاک و عناصر و بسائط را ربی است در عالم نور که عقل مدبر برای آن نوع است و از نوریت خود بر آن افاضه می‌کند. این اشیائی که می‌بینیم و

---

۱ - حکمة‌الاشراق، قسم دوم، مقاله دوم، فصل یازدهم.

۲ - مورد دوم تلویح سوم.

۳ - شارح هیاکل‌النور (خطی)

حس می‌کنیم فقط سایه‌هایی از هیئت‌های نوری و نسبت‌هایی معنوی از آن ارباب نوریه‌اند، «و ظاهر این است که عالم نور در اینجا فقط عالم مثل افلاطونی است و ارباب عیناً مثل‌اند و همه آنها ـ یعنی عقول انوار مجرد الهی‌اند یعنی درخشش‌هایی از انوار ذات حق تعالی می‌باشند».[۱]

ب ـ جنبه کشفی: به رغم این ادله‌ای که آوردیم و نیز آنهایی که حکمةالاشراق و دیگر کتب اشراقیش را پر می‌کنند، او و پیروانش از کسانی که مثل افلاطونی را می‌پذیرند به حجت‌های منطقی در اثبات مثل اعتماد ندارند، بلکه معتقدند که مشاهده بتنهایی بسنده است.

اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده مثل فیثاغورس و انباذ قلس و هرمس مبتنی بر این اقناعیات و استدلال‌ها نیست بلکه بر امری دیگر است» افلاطون گفته است:

«من به هنگام تجرد افلاکی نوری دیده‌ام، و اینهایی که او گفته است عینا سماوات علا هستند که بعضی مردم در قیامت خویش ـ یوم تبدل‌الارض غیرالارض و السموات و برزوالله الواحد القهار[۲] ـ آنها را مشاهده می‌کنند.»

از جمله چیزهایی که دلالت دارد بر اینکه ایشان معتقدند مبدع کل و همچنین عالم عقل نور می‌باشد، چیزی است که افلاطون و اصحابش بدان تصریح کرده‌اند[۳] که نور محض همان عالم عقل است و از خویشتن حکایت می‌کند که او (افلاطون) در بعض حالاتش به گونه‌ای می‌شود که قید تن، از پای خود برداشته از هیولی مجرد می‌گردد و در ذات خود نور و بهاء می‌بیند سپس به علتی الهی محیط بر کل ارتقاء می‌یابد که گوئی پا نهاده در آن و بسته بدان می‌گردد و نور عظیم را در مقام‌شاهق الهی می‌بیند»؛[٤]

---

۱ ـ دوانی در شرح بر هیاکل.

۲ ـ روزی که زمین به گونه‌ای جز این زمین و آسمانها مبدل می‌شود و برای خداوند یکتای غالب آشکار شدند، سورهٔ ابراهیم، آیه ۴۹. (م).

۳ ـ فورفوریوس از افلاطون روایت می‌کند که او چهار بار جذب شده است.

٤ ـ حکمةالاشراق، مقاله دوم، فقره ۱۷۱.

در جای دیگر می‌گوید: ذوات اصنام از انوار قاهره را، مجردان با جدا شدن از تن چندین بار مشاهده کرده‌اند. آنگاه به حجت بر اثبات آنها برای کسانی از پیروان خویش که به مشاهدهٔ آنها دست نیافته‌اند رو آورده‌اند، و اهل مشاهده و تجردی نیست مگر اعتراف بدان امر دارد و بیشتر اشارات انبیاء وارکان حکمت بهمین است و افلاطون و پیشینیانش مثل سقراط و قبل از او هرمس و أغاثاذیمون و انباذقلس هم بر این رأی‌اند و بیشتر تصریح کرده‌اند به اینکه در عالم نور آنها (ذوات اصنام از انوار قاهره) را مشاهده کرده‌اند و افلاطون دربارهٔ خویشتن گفته است ظلمت را از تن خلع کرده آنها را مشاهده کرده است و همه حکیمان هندو فارس برآن رأی‌اند و چون رصد یک یا دو شخص در امور فلکی معتبر باشد پس چگونه گفتار ارکان حکمت و نبوت در باب چیزی که در رصدهای روحانی خویش دیده‌اند معتبر نباشد. صاحب این سطور از طریقهٔ مشائیان در انکار این چیزها سخت دفاع کرده میل و رغبتی عظیم بدان (طریق مشائیان) داشته و بر آن مصر بوده است و چنانچه کسی پیدا شد که برهان پروردگار خویش را در این مورد نادیده گرفت و آن را تصدیق ننمود و صحبت‌های پیشین او را قانع نکرد بر اوست که به ریاضت و خدمت اصحاب شهود ایستد تا شاید جذبه‌ای یابد و نور رخشنده بر عالم جبروت را ببیند، و ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده‌اند بیابد و روشنایی‌های مینویی[1] (آتش معقول) که سرچشمه‌های خوره (خورنا) یا شکوه و جلال‌اند و رؤیایی را که زردشت از آن خبر داده است و

۱ ـ این عبارت می‌رساند که تا چه حد مذهب اشراق از میراث ایرانی و یونانی متأثر گشته است و از رویکرد مذهب اشراق به مشاهده که حکمت ذوقی را در مقابل حکمت بحثی مشائی تشکل می‌دهد تعبیر می‌آورد و اینان که سهروردی یاد می‌کند تا حد زیادی ریشه‌های مذهب او را روشن می‌سازند و عبارت «الاضواءالمیناویه، ینابیع الخره» به تقسیم هستی در اوستا (کتاب مقدس زردشت) اشاره دارد که هستی را به دو قسم اساسی مینی لوا و حائیشیا (در پهلوی منوک و گیتیگ) منقسم می‌سازد یعنی سماویات و ارضیات و این پرتوافکنی همان مینویت است که خوره (نور عقلی) که زردشت آن را دریافت به وجود می‌آورد و کلمه خوره شکل فارسی لفظ (خفرته) یعنی ظهور حقیقت آتشی است که نورافشانی ملوک و کاهنان را در مذهب مزدک مجسم می‌سازد. ر.ک: نیبرک، مجله آسیائی، آوریل و ژوئن سال ۱۹۲۹ م.

پادشاه راستگو کیخسرو در عالم خلسه آنرامشاهده کرده‌است‌دریابد. حکیمان‌ایران‌همگی بر این متفق‌اند که حتی آب به نزد ایشان دارای صنمی از ملکوت است که آن را «خرداد» نامیده‌اند و آنچه از آن درختان است «مرداد» خوانده‌اند و آنکه برای آتش است «اردیبهشت» نام داده‌اند و هم او عقل است. این‌ها انواری است که انباذ قلس و دیگران بدان اشاره کرده‌اند. این تعبیرات موارد زیرین را دربر دارد:

(۱) اثبات وجود انوار مجرد یا مثل نوریه تنها به جنبهٔ بحثی مستند نمی‌باشد بلکه به عنصری دیگر که مشاهده شخصی است محتاج می‌باشد یعنی همانکه برای واصلان امکان یافت و از اینرو توانستند اخبار مشاهدهٔ خویش را برای کسانی که بدان دست نیافته بودند باز گویند هرچند زبانرا دشوار است از آنچه والاتر از لفظ و وصف است تعبیر آورد. اینان در تعبیر رمزی زمینه‌ای گسترده برای آنچه در صدد انتشارش می‌باشند می‌یابند و افلاطون و فیلون اسکندری و افلوطین و بسیاری دیگر از همین طریق رمزانه تبعیت کرده‌اند.[۱]

(۲) دلیل دوم بر صحت نسبت انوار و اثبات وجودشان همان مشاهده آنها توسط حکماء است زیرا معقول نیست این حکیمان که ارکان حکمت‌اند دروغ بگویند.

(۳) ما پیوسته رصد امور فلکی را پذیرفته و تصدیق می‌کنیم پس چرا گفته‌های ارکان حکمت را نپذیریم؟ و برآن ایراد می‌شود که امور فلکی به ادراک بصری یا امور ریاضی یقینی تن می‌دهند برخلاف رصد امور مجرد.

۳ ـ مثل و کلیات:

قائلان به مثل متعرض مبحث کلی شده‌اند که آیا کلی معنی‌ای است قائم در ذهن همانگونه که اصحاب تصور می‌گویند و یا در خارج موجود است به طوری که واقع‌گرایان (رئالیستها) بر آنند؟ یا اینکه خود اشاره‌ایست به واقع و لفظ کلی فقط

---

۱ ـ دائرةالمعارف دین و اخلاق، ماده سمبولیسم (Symbolism) (صفحه ۱۷۸)

مجرد اسم نیست همچنانکه اسم‌گرایان می‌گویند؟ این مبحث انگیز گاه جدلی است طولانی میان اصحاب مثل و مشائیان در دوران اخیر فلسفه یونان.

سهروردی در این مناقشاتی که گرد مثل دور می‌زنند که آیا در خارج‌اند یا در ذهن دخالت می‌کند و بر مشائیان ایراد کرده می‌گوید: [1] «گمان مبر این بزرگان، بدان راه رفته‌اند که انسانیت را عقلی است که آن صورت کلی آنست و عینا در کثیرین موجود است، زیرا چگونه جایز است شی‌ای نامتعلق به ماده باشد ولی عینا در ماده موجود شود، آنگاه شی‌ای واحد عینا در موارد و اشخاص بسیار و بی‌شمار وجود یابد»

و همچنین اعتراض اول مشائیان رد می‌شود به اینکه مثل صوری کلی‌اند. اگر وجود آنها درست باشد و قائم بذات، ممکن نیست بگوییم در افراد کثیر پراکنده‌اند زیرا چگونه چیزی که خود مادی نیست به امری‌مادی تعلق یابد [2] ؟ وی به گفتار

---

۱ ـ حکمةالاشراق، فصل یازدهم، مقاله دوم.

۲ ـ در مطارحات، مشرع پنجم، فصل نهم می‌گوید:... «هرچند رب‌النوع را به نوع بنا به عقیدهٔ پیشینیان عنایتی است اما عنایتش تعلقی نیست به گونه‌ای که از آن و از بدن شخصی واحد و نوعی واحد گردد بنابراین عقول به نزد ایشان در سلسله طولیه به امهاتی که اصل‌اند و به ثوابت که ارباب انواع‌اند تقسیم می‌شوند و نفس ناطقه به نفس دایم‌العلاقه مثل نفس فلک و غیردایم العلاقه مثل نفس انسان منقسم می‌گردد و بسا رب هر نوعی را به نام همان نوع خوانده‌اند و آن را کلی آن شیء می‌نامند و منظور آنها آن کلی نیست که نفس تصور معنایش مانع از وقوع شرکت نمی‌باشد و نه اینکه هرگاه کلی را تعقل کردیم معقول ما همان شی‌ای است که صاحب (رب) نوع است و نه اینکه رب‌النوع را دو دست و دو پای و بینی است بلکه مقصودشان این است که او ذاتی است که نوع جسمانی سایه و صنم‌گونه آن است و نسبت‌های جسمانی مثل سایه‌های نسبت‌های روحانی و هیئت‌هایی است که در ذات نورانی‌اند و چون حفظ صنمش در شخصی معین صحیح نمی‌باشد (چه ضرورةً تحت کون و فساد قرار می‌گیرد) پس آن را با شخصی (منتشر یا نکره و نامعین) محفوظ می‌دارد؟ بدین معنی کلی است که «ام‌النوع» است و نسبتش به کل به عنوان صاحب و ممد کمالات بودن یکسان است و با داشتن اشخاصی نامتناهی حافظ نوع است، پس چنانچه از انباذقلس و أغاثاذیمون و دیگران شنیدی که به اصحاب انواع اشاره می‌کنند، مقصودشان را بدان و گمان مبر برآنند که صاحب (رب) نوع جسم یا جسمانی است یا او را یک سر و دو پا است و چون دیدیَ هرمس می‌گوید ذاتی روحانی معارف را بر من القاء کرد به او گفتم تو کیستی؟ گفت: من طبایع کامله تو هستم. او را بر مثل ما حمل مکن»

خود ادامه داده می‌گوید: «نه اینکه ایشان حکم کرده‌اند که صاحب مثال انسانی مثلا به خاطر مادون ایجاد شده است تا قالبی بی‌معنی و محتوی برای آن باشد چون آنان بیش از همه اصرار دارند که عالی به خاطر سافل حاصل نمی‌شود زیرا اگر چنین بود لازم می‌آمد تا بی‌نهایت برای مثال نیز مثال باشد».

این اعتراض دوم است که بدان اشاره و سپس آنرا رد کرده است به اینکه جائز نیست مثل بخاطر افراد مادونی که تحت آنها هستند وجود یافته باشند چون عالی به خاطر سافل وجود نمی‌یابد و از این نظریه افلاطونی، افلوطین در نظریه فیض به طور کامل بهره گرفته است.

اعتراض سوم این است که‌بگوییم‌مثل‌مرکب‌اندو آن‌اقتضاء دارد که در وقتی از اوقات انحلال یابند. ردش به این است که آنها ذواتی بسیط و نوری‌اند به رغم اینکه افراد مندرج تحت آنها را نمی‌توان تصور کرد مگر به عنوان کثرتی مرکب «و گمان مبر که ایشان به ترکیب آنها (مثل) حکم می‌کنند تا لازم آید که در وقتی از اوقات منحل شوند، بلکه آنها ذواتی بسیط و نوری‌اند هرچند که اصنامشان جز به صورت مرکب تصور نمی‌شوند.»

اعتراض چهارم درباره مماثلت است که آشکار شد که مثال به وجهی با ممثل همانند و به وجهی دیگر متفاوت است و همان است که مشائیان به هنگام برخورد با مشکل معانی و کلیات ذهنی آن را پذیرفتند که چگونه بر افراد در خارج منطبق باشند و حال آنکه مجرداند و این همان معنی مشارکتی است که افلاطون بدان اشاره کرده می‌گوید: «شرط مثال آن نیست که از تمام وجوه با ممثل همانند باشد زیرا لازم است از یک وجه همانند و از وجه دیگر ناهمانند باشد، و اطراف نزاع آن را می‌پذیرند زیرا مشائیان قبول دارند: انسانیت برای افراد کثیر که در خارج‌اند مثال به شمار می‌آید و خود مجرد است و او را مقدار و جوهری نیست برخلاف آنچه در اعیان (= خارج) است.

همچنین سهروردی مشکل تداخل مثل را عنوان می‌کند و می‌گوید چگونه ممکن است مثال انسانیت از حیوانیت ترکیب یابد و انسان صاحب نطق و دارای دو پا

باشد. او بدان مشکل چنین پاسخ می‌گوید: «هرچه بوجود خویش مستقل است ویرا امری است مناسب او». ولی دشواری و شک بر این مشکل پابرجا باقی می‌ماند و افلاطون خود هم نتوانست آن را برطرف سازد علی‌رغم اینکه او در تحلیل نظریه مثل به حد اقامه مثالی برای بسیط ترین اشیاء رسید و مثال‌هایی ویژه برای موی و پلیدیها به وجود آورد.

«و همچنین[1] لازم نمی‌آید که هم حیوانیت و هم شیء دو پا را هر کدام مثالی باشد بلکه هر چیزی که به وجود خویش مستقل می‌باشد ویرا امری مناسب است از عالم قدس. بنابراین بوی مشک را مثالی و خود مشک را مثالی دیگر نیست بلکه در عالم نور محض نوری است قاهر که او را هیئت‌هایی از اشعه و هیئاتی از محبت و لذت و قهر است و چون سایه‌اش بر این عالم افتاد صنمش مشکی است بویا و یا شکری است با طعم و مزه، و صورت انسانی با اختلاف اعضایش بر مناسبتی است که از پیش یاد شده است».

گاهی با این تعبیر لختی از دشواری که بر آن مشکل سایه گسترده بود کاسته می‌شود چون سهروردی همان راهی را که افلاطون پیموده نسپرده است، زیرا او در تحلیل خود مستغرق شده و برای اشیاء خرد مثالی قائل شده است بلکه او (سهروردی) برای مثل یا انوار قاهره، هیئت‌هایی نوری و شعاعی و هیئاتی از لذت و محبت و قهر به طوری که خود آنها را می‌نامد قائل شده است. این هئیت‌ها هرگاه بر عالم اجسام فائض گشته و تابیدند الفت و نسق می‌پذیرند و شیء با ویژگیهای مختلفش حاصل می‌گردد یعنی وحدت شیء مادی و نظم و نسقش به فیض هیئات نوری راجع می‌شود و همان است که در برپایی ویژگیها و تجمع آنها به نحوی معین جایی که وحدت را حفظ می‌کند مشارکت دارد[2]. ولی یک امر بر جای می‌ماند که آیا رویکرد این اشعه‌ای که وحدت وجود جسم مادی را تحقق می‌بخشند نتیجه صدفه است و یا

---

۱ ـ حکمةالاشراق، مقاله ۱۱، فصل ۲.

۲ ـ این هیئات نوری همان است که به شیء صفات ثانوی: شکل، رنگ، حجم، وزن‌الخ... می‌بخشند. (Secondary qualities)

ضرورتی مشخص و شق دوم را نمی‌توان اذعان کرد زیرا همچنان که افلاطون و افلوطین و خود سهروردی مقرر داشته‌اند عالی به خاطر سافل به وجود نمی‌آید لذا این اشکال برجای می‌ماند که آن امر نتیجه صدفه محض باشد و همان است که افلاطون پیوسته بدان اشاره دارد که عالم اجسام یا اشباح خود عالم اتفاق و صدفه محض است. او طرح مساله کلیات را بپایان برده یادآور می‌شود: «همانا در کلام پیشینیان مجازهایی است، و آنان انکار نمی‌کنند که محمولات ذهنی‌اند و کلیات در ذهن‌اند و معنی گفته ایشان که در عالم عقل انسانی کلی است یعنی نوری قاهر است و در آن اختلاف اشعه‌ایست متناسب و ظل آن در اعیان (خارج) صورت انسان است که کلی است نه بدان معنی که محمول است بلکه به این معنی که نسبت فیض به این تعداد متساوی است و مثل اینکه هم او کلی و اصل است و این کلی آن نیست که نفس تصور معنایش مانع از وقوع شرکت در آن نمی‌باشد زیرا ایشان معترف‌اند که ویرا ذاتی است متخصص و او عالم بذات خویش است پس چگونه معنی آن عام باشد».

٤ ـ دیدگاه سهروردی نسبت به مثل افلاطونی از نقد پیروان و شاگردانش بدور نمانده است. اینک صدرای شیرازی صاحب اسفار اربعه و اشراقی متعصب در اشراقیت به عنوان مذهب و طریقه‌ای پس از اشاره به دیدگاه خویش می‌گوید:[1] «این گفته‌های این شیخ متأله است در این باب و شکی نیست که در نهایت خوبی و لطافت‌اند ولی بر آنها خرده‌هایی است از جمله این که به حد وافی نرسیده‌اند چون از آن اقوال بر نمی‌آید که آیا این انوار عقلی از حقیقت اصنام حسی بشماراند یا اینکه فردی واحد از افراد نوع‌اند. بوجهی که این فرد مجرد بوده بقیه مادی‌اند بلکه هر کدام از آن انوار مجرد مثالی است برای نوع مادی نه مثالی برای افرادش».

از این عبارت معلوم می‌شود که ملاصدرا دیدگاه سهروردی را نسبت به مثل افلاطونی خوب درنیافته است که خود ناشی از پیچیدگی عبارات شیخ اشراق در این باره است. او هر چند به حق عقیده افلاطون در باب مثل را که نمونه‌هایی برای افراد

---

۱ ـ اسفاراربعه، ص ۱۲۵.

مندرج تحت خوداند، می‌پدیرد یعنی آنها برای انواع مثل‌اند نه از آن هر فردی علیحده جز این که درهمی و پیچیدگی عبارات توسط تعبیراتی پر از توضیح مذهب اشراق به وقت نقل مذهب افلاطون، به دست آوردن مذهب سهروردی را در باب مثل تا حدی دشوار ساخته است، ولی مثال افلاطونی مادی نیست بلکه نمونه‌ایست مجرد برای نوع، و ملاصدرای شیرازی در تقریر مذهب افلاطون در باب مثل راه خطا پیموده است که می‌گوید: «ولکن افلاطون بر آن است که ارباب عقلیه از نوع اصنام مادی‌اند و نامیدن فیلسوفان ایران رب هر نوع را بنام رب آن نوع این دید را تأیید می‌کند» حقیقت این است که این رأی افلاطون نیست زیرا اگر مقصود مادی بودن مثال باشد مثال از سنخ افراد نمی‌باشد اما چنانچه منظور از لفظ نوع مفهوم منطقی آن (Species) یعنی مثال نمونه‌ای مجرد برای افرادی که تحتش مندرج‌اند باشد درست است. این افراد مادی اشباح و سایه‌های مثال‌اند و افراد از جهت مادیت و دوری از تجرد با مثال فرق دارند. بنابراین مثال، واحدی نیست مجرد از افراد نوع و بقیه افرادی مادی و نیز هر فردی از افراد مادی را علیحده مثالی نیست بلکه همچنان که اشاره کردیم مثالی است برای نوعی که تحت آن افراد مادی مندرج‌اند.[1]

---

۱ ـ مطارحات، فصل پنجم، مشرع نهم: «لازم می‌نماید هر نوع از انواع نبات را شیء واحد مدرکی باشد مجرد از ماده و مشخص حق او که او را صاحب نوع قائم خوانده‌اند... حیوانات را نیز اصحاب انواع و نفوسی حیوانی است و انسان را صاحب نوعی است که عقل بر او فیاض می‌باشد و ویرا نفس ناطقه‌ای است چون مزاجش اتم و اکمل است. بنابراین صاحب نوعش نیز اقوی و اشرف است... و صاحب نوع عنایتش به همه ابدان نوع خود است... و فارسیان درباره ارباب انواع بیشترین مبالغه را داشته‌اند. حتی گیاهی که آن را «هوم» می‌خوانند در وضع نوامیس ایشان دخالت دارد و صاحب نوع آن را تقدیس کرده و «هوم ایزدش» می‌گویند و همچنین نسبت به همه انواع. هرمس و اغاثاذیمون و افلاطون بر اثبات آنها (ارباب انواع) حجتی نمی‌آورند، بلکه در باب آنها مدعی مشاهده هستند. اگر چنین کرده‌اند ما را نمی‌رسد با آنها مناظره کنیم و وقتی که مشائیان در زمینه هیئت با بطلیموس و غیر او به مناظره‌برنمی‌خاستند حتی ارسطو به رصدهای بابل تکیه می‌کرد پس فضلاء بابل و یونان و دیگران همگی در باب این اشیاء ادعای مشاهده کرده‌اند و رصد همانند رصد و اخبار همگن اخباراند و توسل به رصد جسمانی بسان

اما نامیدن مثال به رب‌النوع [1] نزد اشراقیان اشاره دارد که مثال نمونه‌هایی برای افراد انواع‌اند.

قصاب باشی‌زاده [2] می‌گوید: آن را یعنی مثال را اشراقیان رب‌النوع و مشائیان طباع تامه می‌خوانند و در لسان شرع مقدس ملک کوهها و ملک بارانها و ملک دریاها تعبیر می‌شود و بعضی اشراقیان گفته‌اند: مثل افلاطونی جوهری مجرد و دارای هیئاتی نوری‌اند و هر گاه سایه آنها بر این عالم افتاد از آن مشک با بویش و شکر با طعمش یا انسان با اعضای گوناگونش تحقق می‌یابند.

این تعبیر برآمده از رویکردی افلاطونی است و نظریهٔ افلاطون را در باب مثل به طور صحیح موجز می‌سازد و دیدگاه حقیقی اشراقیان را در مورد مثل که چگونه از روی حقیقت ور ضا آن را پذیرفته‌اند تفسیر می‌کند. از این معلوم می‌شود که نقد دیدگاه سهروردی اساس درستی ندارد جز اینکه پاره‌ای از تفصیلات دقیق در طریقه دریافت سهروردی از مذهب (افلاطون) و تطبیق آن با نظریه فیض وجود دارد زیرا شیخ اشراق از مذهب نو افلاطونی‌نیز متأثر گشته است. افلوطین بر آن است که اجسام از اشعه فرو نشسته پس از پژمردگی حاصل گشته‌اند. سهروردی این چنین روایت می‌کند و در ایـن دیدگـاه فقط تا حدی دوری از نظریه اساسی افلاطون در طریق طرح مطلب به چشم می‌خورد. توضیح آنکه تکوین اجسام از اشعهٔ فرو نشسته فاصلی حقیقی بین عالم عقلی و عالم حسی برپا نمی‌دارد.

تشبث به رصد روحانی است»، «و محققان ایشان نمی‌گویند که هر عرضی از اعراض صاحب نوعی است قائم و پابرجا بلکه انواع جوهریه صاحب نوعی هستند... و اصحاب انواع نمی‌گویند آنها را تحصل بخشیدند تا برای آنچه تحت آنها است مثل و قالب باشند زیرا انواع جسمیه به نزد ایشان اصنام و سایه‌های آنهااند و میان آنها در شرف نسبتی نیست...»

۱ ـ ملاصدرا می‌گوید نام‌گذاری به رب‌النوع را اشراقیان از افلاطون نقل کرده‌اند ولی حقیقت این است که همچنان که خود ملاصدرا در عباراتی که از او آوردیم اشاره دارد، از فارسیان در این نامگذاری متاثر گشته‌اند.

۲ ـ قصاب‌باشی زاده، رسالة فی‌المثل الافلاطونیه، والمثل المعلقه ۵۹ م مجموعه‌های خطی، دارالکتب (قاهره).

اما به نزد افلاطون در آنجا فصل و جدایی تامی میان دو عالم است، واقع این است که تمیز میان دو عالم به نزد سهروردی و افلوطین بالفعل موجود است. ما اگر آن تعبیر رمزی را که اشاره به وجود اجسام از اشعهٔ فرو نشسته دارد به یکسو نهیم آن فصل و تمییز برای ما آشکار می‌گردد. پس اشعهٔ فرو نشسته همان ظلمت است یعنی هرگز در خور آن نیست که اشعه خوانده شود و ظلمت خود به منزلهٔ لاوجود است نسبت به نور و بنابراین اجسام از لحاظ حقیقت نسبت به عقول نورانی یا به معنی دیگر مثل افلاطونی لاوجود می‌شوند. بنابراین میان دو دیدگاه اختلاف ذاتی واساسی وجود ندارد. هرچند گفته‌اند دیدگاه سهروردی تأکید دارد که وجود اجسام به سبب افاضه هیئت‌های نوری بر آنها است. و از سوی دیگر ممکن نیست تسلیم شویم به اینکه اشعه روحانی می‌پژمرند و به ظلمت تحول می‌یابند زیرا وجود روحانی هیچگاه نمی‌تواند لاوجود گردد و گرچه ظاهراً سهروردی یا افلاطون به طوریکه تعبیراتشان اشاره دارند آن را بگویند زیرا هر کدام از ایشان شیوه رمز را در پیش گرفته است. به هر حال ممکن نیست یکی از ایشان به چیزی تن دهد که با مذهبش تناقض دارد.

برخی تعبیرات سهروردی را به نظر ایشان دال بر اعتراف او بوجود اجسام می‌دانند چنان اعتراضی که مذهبش را از مثل افلاطونی منحرف می‌سازد به ویژه درباره آنچه مربوط به علقه و رابطه میان نفس و تن[1] است، ولی از آنجا که سهروردی مذهب خود را بر اشراق پی نهاده است این تعبیرات وی را از آنچه بر آن بوده است خارج نمی‌سازد.

۵ ـ طباع تامه:

سهروردی باز بر مثل افلاطونی نامی دیگر می‌نهد که طباع تامه باشد. این نام اشراقی خالص نیست زیرا یکی از مورخان اشراقی آن را به مشائیان باز می‌گرداند.

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقالهٔ چهارم: نوراسفهبد چون روشنی چراغ بدن را بدید بدان پیوند یافت گرچه بدن و قوای آن ازدشمن‌ترین دشمنان او بشمارند پس نور اسفهبد را هرچند نه مکانی است و نه صاحب جهت اما ظلمت‌ها یعنی قوای بدنی در قبضه و اطاعت او می‌باشند به سبب شدت علاقه میان نفس و بدن و فرع بودن آنها نسبت به آن نور.

قصاب‌باشی[1] زاده می‌گوید: «مثال را اشراقیان رب‌النوع و مشائیان طباع تامه می‌خوانند». مقصود از این اصطلاح آن است که این مثل یا عقول بنابر رأی مشائیان اسلامی همان طبائع بسیط تامه هستند که بسان اصول یا نمونه‌هایی برای موجودات‌اند». در مطارحات[2] می‌گوید: «هرمس رؤیایی بدید که درباره آن یادآور شده است همانا ذاتی روحانی بر من معارف القاء کرد، بدو گفتم تو کیستی؟ گفت: من طباع تامه‌ام».

در عباراتی از کتابی که به خطابه هرمس منسوب است آمده: «کسی با بهترین چهره بخوابم آمد... بدو گفتم تو کیستی؟ گفت طباع تامه‌ام اگر دیدار مرا خواستی بنامم بخوان، گفتم: نامی که بدان ترا بخوانم چیست؟ ادامه داد حکماء از کارهای روحانی خود آن می‌دانستند که سالی یکبار یا دوبار برای تبجیل طباع تامه خویش اقدام کنند...»

ارسطو گفته است: «هر کدام از حکماء را قوه و تأییدی است از روحانیت که او را تقویت کرده و الهامش بخشیده و درهای بسته حکمت را برویش باز می‌کند... و هر پادشاهی را نیرو و تأییدی است از پادشاهی والاتر و برتر که اورا با ستاره پادشاه برترینش می‌پیوندد. بنابراین حکیمان و پادشاهان پیمان این روحانیت را با این دعوت و اسماء می‌بستند. پس بر ایشان ظاهر شده در کار و حکمت مددشان می‌کردند و به تدبیر ممالک ایشان برمی‌خاستند». در کتاب تقدیسات؛[3] به‌عنوان یادی از دعوت طباع تامه چنین آمده است «ای آقای رئیس و ملک قدیس و روحانی نفیس تو پدر روحانی و والد معنوی هستی که از انوار الهی درخشانترینش را برتر داری و در برترین درجات کمال ایستاده‌ای، سوگند به آنکه این شرافت بزرگ و این فیض عظیم را بتو ارزانی داشته از تو مسألت دارم اگر ممکن است در بهترین پدیده از من رخ نتابی و مرا نور

---

۱ ـ ر.ک: رسالة فی احوال الاشراقیین، قصاب باشی‌زاده.

۲ ـ انتشار هنری کورین، مجموعهٔ رسائل متافیزیکی ج ۱ ص ٤٦٤ استانبول سال ١٩٤٦.

۳ ـ کورین، از یک سخنرانی به زبان فارسی زیر عنوان پیوند فلسفه اشراق با فلسفه‌ایران باستان، ص ۵۷، تهران، سال ١٩٤٦.

رخشان چهره‌ات بنمایانی و نزد خدای خدایان برای او افاضه نور اسرار میانجی شوی و از قلبم پرده‌های ظلمت برگیری به حق او بر تو و منزلتت نزد او». درمیان این عبارت، سهروردی و پیروان مکتبش را می‌بینیم که نامی تازه یعنی طباع تامه را می‌آورند که در کتب اصلی سهروردی نیامده است. ما هرگاه میان این عبارات و عبارتی که در هیاکل می‌آورد مقایسه کنیم خواهیم دید بین آندو تشابهی اساسی است. پس طباع تامه همان عقل فعال یا روح‌القدس در کتاب هیاکل[1] است، و چه بسا اشراقیان از طباع تامه به مثالی نورانی عرضی مکلف به نوع جرمی یا انسانی را اراده کرده‌اند. بنابراین عقل یا رب‌النوع انسانی نسبت به انسان طباع تامه است.

۶ ـ مثل معلقه:

از مثل افلاطونی و وضع آن در مذهب اشراق سخن گفتیم جز اینکه در آنجا نوعی دیگر از مثل است که اشراقیان مثل معلقه‌اش می‌خوانند و آنها موجوداتی وسط میان عالم مثل یا عالم انوار عقلیه و عالم موجودات حسی‌اند. برماست که مرکز و وضع آنها را از لحاظ وجود شناسی در سلسله موجودات نورانی و ظلمانی مشخص سازیم. یکی از اشراقیان[2] درباره آن می‌گوید: «و اما مثل معلقه واسطه‌ای بشمارند بسان آینه میان عالم محسوس و معقول که از عالم برین مافوق و عالم زیرین تحتشان بر آنها انطباع نور حاصل می‌شود. در آنها برای هر موجودی از مجردات و اجسام و اعراض حتی حرکات و سکنات و اوضاع و هیئات و روائح مثالی است قائم بذات، زیرا هر آنچه در خواب دیده می‌شود یا در بیداری تخیل می‌گردد بلکه آنچه به وقت بیماریها مشاهده می‌شود و به هنگام غلبه ترس و امثال آن از صور مقداری که آنها را در عالم

---

۱ ـ «از جمله انوار قاهره پدر ما و رب طلسم نوع ما و مفیض نفوس ما و مکمل آن به کمالات علمی و عملی، روح‌القدس است که نزد حکماء عقل فعال خوانده شده است». هیاکل‌النور، ص ۶۵، تحقیق مؤلف سال ۱۹۵۷ (سلسله اشراقی).

۲ ـ قصاب باشی‌زاده، رسالة فی‌المثل الافلاطونیه و المثل المعلقه ۲۵۹ مجموعه‌های خطی، دارالکتب (قاهره).

حس تحققی نیست همگی از عالم مثل‌اند... و در آنها شهرهایی با شگفتیها است که از جمله شهر جابلقا و جابرصا و هورقلیاء است. علامه شیرازی در شرح خود بر حکمةالاشراق حدیثی را از پیامبر(ص)نقل کرده‌است: «بدانید جابلقا و جابرصا از عالم عناصر مثل و هورقلیاء از عالم افلاک مثل است و فرق بین آن دو این است که مثل معلقه مثل افلاطونی نیستند زیرا از عالم اشباح مجرده‌اند که برخی از آنها ظلمانی و بعضی دیگر نورانی‌اند.، و اما مثل افلاطونی نوری از عالم عقل‌اند که به همه ابدان نوع تعلق دارند و مدبر آنها می‌باشند و متألم نمی‌گردند به خلاف نفس ناطقه»).

از این عبارت برمی‌آید که مثل معلقه موجوداتی وسط اند میان مثل نوری و موجودات حسّیی که در آنها موجوداتی از عالم اجسام و عالم مثل انطباع می‌یابد.

سهروردی به نظریهٔ خود در باب مثل معلقه در حکمةالاشراق پرداخته و نفوس را به کاملان و متوسطان و اشقیاء تقسیم می‌کند و می‌گوید: در آنجا در علم و عمل افراد متوسطی وجود دارند و کاملانی در عمل هستند که در علم ناقص‌اند و کاملانی در علم و ناقص در عمل یافته می‌شوند و افراد نفوس این گروه اخیر گاهی به عالم مثل معلق که مظهرشان بعضی از برازخ علوی یعنی اجرام فلکی‌اند، راه می‌یابند و در اینجاست که ایشان را قدرت بر حاضر ساختن طعام‌ها و صور ملیح و سماع خوش و غیرآنست» و در این مقام یعنی در عالم مثل معلقه در طول مدتی که نفوس آنان از حکمت نظری استکمال نیافته باقی می‌مانند و از فلکی به فلکی دیگر انتقال می‌یابند تا به عالم نور محض برسند. و اما اشقیاء در دارالشقاء و عذاب برجای می‌مانند. اصحاب شقاوت که گرد جهنم زانو زده‌اند و در دیار خویش مقیم‌اند. خواه این نقل حق باشد یا باطل زیرا حجت‌ها در طرفین نقیض آن ضعیف است چون از صیاصی[1] برزخی رها گشتند آنها را برحسب اخلاقشان سایه‌هایی است از صور معلق «یعنی این اشقیاء در مقام مثل معلقه، معلق می‌مانند و صورتهای تناسخی مختلف آنان را جذب می‌کند تا از گناهانشان پاک شوند، و این صور معلق همانهایی است که متوسطان در آنها خوش و اشرار شقی ناخوش‌اند و به درجه مثل افلاطونی نمی‌رسند.» صور معلقه

---

۱ ـ ر.ک. فصل پنجم دربارهٔ تناسخ

مثل افلاطونی نوری ثابت در انوار عقلیه به شمار نمی‌آیند بلکه مثلی معلق در عالم اشباح مجرداند و پاره‌ای از آنها ظلمانی‌اند که اشقیاء بدانها عذاب شده و سعداء از آنها مستنیراند و این صور مستنیره همان صور حسیه‌ای هستند که مؤمنان همچنان که کتاب مقدس به ایشان وعده داده است از حور عین گرفته تا غلمان سپید چهره مو بر عارض نرستهٔ جنات نعیم‌اند» و شارح حکمة‌الاشراق مقرر می‌دارد که «افلاطون و سقراط و فیثاغورس در جنب مثل نوری عقلی به مثل معلق قائل بودند و بر مثل معلق نام مثل خیالی معلق در غیر محل، اطلاق می‌کردند، و مظهرشان برازخ علوی‌اند و آنها جواهری مفارق از مواد و ثابت در فکر و تخیل نفسانی‌اند بدان معنی که نسبت به این مثل، موجود در اعیان نه در محل، مظاهراند.

۷ ـ در این صورت ما دربارهٔ آنچه به ترتیب عوالم و موجودات اختصاص دارد و اینکه مذهب فلسفی نسبت به مثل معلقه چیست؟ در برابر امری تازه قرار داریم.

اشراقیان تقسیمی تازه برای عالم ابراز می‌دارند، که بنابر آن عالم دو تا است:

۱ ـ عالم معنی که به عالم ربوبی و عالم عقول منقسم است.

۲ ـ عالم صور که به صور جسمیه یعنی عالم افلاک، و عناصر و صور شبحی یعنی مثل معلق تقسیم می‌گردد.

«ادراک مثل معلق با حواس ظاهر ممکن نمی‌باشد چون آنها بر مرایا و مناظر منعکس نمی‌شوند». دیگر آنکه آنها را در این عالم محلی نمی‌باشد ولی آنها را در این عالم مظهری است و گاهی به شکل جن ظاهر می‌شوند به طوری که سهروردی می‌گوید: چون صیاصی (مثل) معلقه در مرایا و غیر آن نبوده آنها را جایگاهی نیست. پس جائز است آنها را از این عالم مظهری باشد و چه بسا در مظاهر این جهان جابجا بشوند و از آنها نوعی از جن و شیاطین حاصل گردد، و جمعی بی‌شمار از مردم دربند (از شهرهای شروان) و قومی دیگر که شهروند به حساب نمی‌آیند از مردم میانه (از شهرهای آذربایجان) بسیاری از اوقات این صور را مشاهده کرده‌اند به گونه‌ای که بیشتر مردم شهر آنها را به یکبار در مجمعی عظیم می‌دیدند بوجهی که مرا امکان رد آنها نبود. این تنها یک بار یا دوبار پیش نیامده است بلکه در هر موقعیتی آشکار

می‌شوند و مردم را بدانها دسترسی نیست و از امورد دیگر تجربه شده، وجود صیاصی غیرملموس است که مظاهرش حس مشترک نبوده بلکه قصد آن دارد که بر همه بدن چیرگی یابد در حالی که بدن در برابرش می‌ایستد و مردم[1] با آن دست و پنجه نرم می‌کنند»

اقرار به وجود جن و هرچه به نزد عامه از اعتقاد به وجود اشباح شائع بود که مهر محسوسیت بر آنها نمی‌خورد و معذلک در بدن وجود داشتند به تسلیم اندیشه عوالم چهارگانه می‌انجامد یعنی همانهایی که ملاصدرای شیرازی گفته است به حکمای بزرگ مثل افلاطون و هرمس و سقراط باز می‌گردند. سهروردی از راه‌استدلال به وجود این عوالم اقرار نمی‌کند و لکن آنها را با مشاهده در خلال تجارب صوفیانه درمی‌یابد و می‌گوید: «مرا تجارب درونی درستی است که دال بر آنند که عوالم چهار است: اول ـ انوار قاهره، دوم: انوار مدبره (انسانیه و فلکیه)، سوم: برزخیات (افلاک و عناصر یعنی عالم اجسام). چهارم: صور معلقه ظلمانیه و مستنیره که اشقیاء را در آنها عذاب است و سعیدان را لذت[2] »

چهارمین عالم این عوالم چهارگانه عالم خیال یعنی عالم مثل معلقه است که «دامنه‌دار ونامتناهی است» و هرچه در عالم اجسام از قبیل کواکب و مرکبات و معادن و نبات و حیوان و انسان و چیزهای دیگر از او است ولی این موجودات حسی نسخه‌ای از موجودات عالم اجسام نیستند زیرا این اجسام را نفوسی است غیر از نفوسی که در عالم اجسام‌اند، و آنها برحسب مرکز و جایگاهشان بین سعداء یا اشقیاء می‌باشد و این عالم خیالی بر مشکل تناسخ، نوری افکنده و راهی مشخص را برای اقرار و قبول آن پیش کشیده است بدان توضیح که نفوس شرور به عالم مثل معلقه صعود می‌کنند. و اجسامی دیگر از اجسام حیوان اتخاذ کرده با آنها دچار شقاوت می‌شوند و به کیفر خود می‌رسند و این چنین‌اند تا پاک گردند،[3] و در این عالم خیالی

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله پنجم، فصل سوم، ص ۱۵۲، چاپ تهران.

۲ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۵۱۵.

۳ ـ ر.ک: فصل ویژه تناسخ

بهشت و دوزخ یافته می‌شوند که در قرآن بدان اشاره شده است و به معاد جسمانی که در شرائع آسمانی آمده اشاره دارد و همچنین عالم مثل معلقه همان منشاء خواب‌ها است زیرا مظاهر حسی که در نظر به خواب رفته جلوه می‌کنند، از آن عالم می‌آیند و «گاهی از این مثل معلقه حاصله چیز جدید دیگری حصول می‌یابد و از بین می‌رود بسان مرا یا و تخیلات، و گاهی انوار مدبره فلکیه آنها را می‌آفرینند تا به نزد برگزیدگان مظاهری از آنها باشند[1]». و می‌توان اساس این دیدگاه را در تفسیر فارابی از نبوت و در نظریه احلام نزد ابن‌سینا بیابیم و نیز ظهور اشباح حسیه بدین عالم تعلق دارد که از مقاصد یا صور الهی تعبیر دارند و آن همچنان است که موسی‌بن عمران خداوند را در صور ادراک کرد و همان‌گونه پیامبر جبرئیل را به هنگامی که در صورت دحیه کلبی ظاهر شد ادراک کرد یعنی صحیح است که مظهر نورالانوار و عقول باشند.

همچنان که یاد کردیم همهٔ مواعید پیامبرانه از قبیل بهشت و آتش و معاد جسمانی تحقق می‌یابند، و گاهی از گروه متوسطان که به عالم مثل معلقه پیوسته، طبقاتی از ملائکه تحصل می‌یابند، زیرا ملائکه از نفوس کامل در دو حکمت نظری و عملی در مرتبه‌ای فروترانند یعنی او نفس مجرد کامل انسانی را در منزلتی فراتر از ملائکه قرار می‌دهد و درین امر از نظریه[2] انسان کامل متأثر است.

«گاهی از بعضی نفوس متوسط که دارای اشباحی معلق و مستنیراند و مظاهرشان افلاک می‌باشند، طبقاتی بی‌شمار از ملائکه حاصل می‌گردند که از عالم ملائکه[3] نیز فراتراند»

این تصویری است ساده برای حل مشکل مثل معلقه همچنان که سهروردی عرضه می‌دارد و شکی نیست که از لحاظ وجودی و تقسیم‌بندی چهارگانه عالم که مثل معلقه را در آن وارد ساخته مهم است و قسم چهارم (مثل معلقه) را در کتب

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۵۱۸


۲ ـ ر.ک: جیلی، «الانسان الکامل».

۳ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۵۱۸

دیگرش مثل تلویحات و هیاکل نیاورده است. در کتاب اخیر خود می‌گوید: «بدان عوالم سه‌اند، عالمی که علماء آن را عالم عقل گویند... و عالم نفس... و عالم جرم... و آن به اثیری و عنصری منقسم[1] می‌شود. او جز در حکمة الاشراق از عالم مثل معلقه سخن نمیگوید و بی‌شک مشکلاتی را که درین تألیف بدان‌ها برخورده است وجود عالم چهارمی را ایجاب می‌کنند تا در آن عالم بتواند راه‌حلی برای آن مشکلات بیابد، و انگیزه‌های دیگری هم هستند که منجر به ابراز این عالم شده‌اند و آن احساسی دینی است نسبت به ضرورت تضمین مذهبش برای تفسیر چیزهایی که در قرآن از شواهد حسی آمده است مثل بهشت و آتش و معاد جسمانی و جن و شیاطین و ملائکه و مواعید پیامبرانه و ظهور روحانیات به صور حسی. این مسائل نزد مشائیان به عقل فلک قمر باز می‌گشت ولی محل شک است که این وضع ناپایدار و متناقض عالم مثل معلقه نتیجهٔ احساس راستین دینی باشد، زیرا نمی‌توان این مثل را تفسیر انتولوژیکی معقولی کرد چون آنها در وسط بین مثل نوری و اجسام‌اند سپس آنها کاملاً به صفات اجسام متصف نمی‌شوند تا به حواس پنجگانه تن دهند و نه به مظاهر انوار کامله یا مثل عقلیه تا اشراقاتی دائم داشته باشند. وی چه بسا خواسته است با این تعبیرات رفتاری نیک با اهل سنت روزگارش که بر او سخت گرفته بودند در پیش گیرد زیرا آن عصر از دشمنی نسبت به آراء باطنیان و شیعه موج می‌زد که مخالف مذهب رسمی دولت ایوبی یعنی تسنن بود. و بسا نیز خواسته است مشکل تناسخ را حل کند لذا این عالم را وضع کرد تا نفوس صالحان در آن آزاد گردند و نفوس طالحان به شقاء درافتند. ولی گفتار او را چگونه تفسیر کنیم که می‌گوید صور کواکب و عناصری که در عالم مثل معلقه‌اند صور جسمیه را نمی‌مانند و عقلیه هم نیستند و این امر گاهی ما را بدین می‌کشاند که این عالم جدید تماماً وهمی است. و گاهی انگیزه اشراقیان بر قبول این عالم احساسی، عمیقاً به جدایی تام میان دو عالم نور و ظلمت به شمار می‌آید، و عالمی این چنین را مرکزیتی است میانه بین آندو که بتدرج میان دو عالم می‌انجامد هر چند وجود آن عالم به طور کامل واضح نمی‌سازد که ضرورت به کجا منتهی می‌شود و

۱ ـ هیاکل‌النور، خاتمه فصل چهارم از هیکل چهارم ص ٦٤ (السلسلة‌الاشراقیه)

امکان از چه وقت می‌آغازد؟ یا چگونه برای نور تلاشی و ظلمت رخ می‌نماید؟ و حتی اگر این رأی صحیح باشد این عالم جدید مشکل را حل نمی‌کند. گاهی ممکن است اشراقیان از ترس وقوع در طفره وجود عالمی میانه را احساس کرده‌اند که پارسایان متوسط بدان ارتقاء می‌یابند. و سهروردی خود بدان تصریح کرده می‌گوید: وجود این عالم نتیجهٔ تجارب صوفیانه‌ای است که آنها را تحمل کرده است، و حقیقت این است که به این عالم بعضی از وظائفی را ملحق می‌سازد که مشائیان اسلامی به عقل عاشر یا عقل فلک قمر می‌دادند به ویژه در پیوند مخیله انسانی با آن.



باب سوم

ماده

باب سوم

فصل اول

ماده و اجسام

در فصلهای گذشته از نور سخن گفتیم، و به تفصیل متعرض ترکیب عالم نورانی و اشراقات متعدد آن شدیم. هم اکنون می‌خواهیم به عالم ظلمت بپردازیم و ببینیم چگونه ظلمت از نور صدور می‌یابد.

اشراق اشعهٔ نورانی تا به دورترین حد استمرار می‌یابد و از آنها انوار طولی و عرضی تشکیل می‌شوند و از عرضی‌ها ارباب انواع مادی مترتب می‌گردند. اما چگونه ممکن است ظلمت از نور صدور یابد و موجودات نورانی به موجودات ظلمانی منتهی شوند؟

به تدریج از شدت نورانیت جواهر نوریه می‌کاهد یعنی از حیث کمال عقلی رفته رفته به عالم ظلمت نزدیک می‌شوند همچون چراغی که آرام آرام روشنائیش می‌پژمرد و در کاستی خود برابر دیده‌ها می‌رقصد تا خاموش شود و ظلمتش فرا می‌گیرد. جوهر نورانی و اشعهٔ نورانی چنین می‌باشند زیرا در انتهای مراحل نورانیت ماده از آنها پدید می‌آید.

تعبیرات سهروردی تفسیر وتوجیهی مقنع برای صدور ظلمت از نور به دست نمی‌دهند. بنابراین مذاهب فیض[1] از اقامه برهان بر صحت صدور ممکن از ضروری عاجزاند. سپس در آنچه به مذهب اشراق اختصاص دارد نمی‌توانیم منتهی شدن انوار را به ظلمت یعنی عدم توجیه کنیم مادام که همه این اشراقات و انعکاسات را برای انوار

---

۱ ـ مذاهبی که در انتهای فیض‌ها وجود عالمی برای ماده مقرر می‌دارند.

فراهم دانستیم. دیگر اینکه اصحاب مذهب اشراق بین انوار عقلی فائض و انوار حسی طبعاً فرق می‌نهند. طبع معقول آن نیست که در وجود رو به کاهش نهد تا متلاشی گردد، حتی اگر فرض کردیم این گفتار صحیح است و اینکه ممکن است ظلمت از نور منتج شود، ما خویشتن را برابر وصفی از ظلمت می‌یابیم که سهروردی چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد زیرا او بر آن است که ظلمت عدم نیست به معنی ارسطویی یعنی عدم نور در امری که امکان نوریابی داشته است. و به عبارت دیگر لاوجود نسبی[1] (لاوجودی که شأنش وجود است) پس مقصود او نقیض منطقی نور یعنی لاوجود مطلق است. ظلمت بنا به تعبیر او (سهروردی) در وجود مبدئی، همدوش نور نمی‌باشد چنانکه زردشت مقرر داشته که نور و ظلمت دو مبدأ خیر و شر درگیر با هم‌اند و پیروزی از آن عالم نور است.

صدور ظلمت:

از نورالانوار نوری اقرب صدور می‌یابد. در این نور کثرتی نیست زیرا کثرتش اقتضای کثرت در نورالانوار می‌کند و همچنین از آن برزخی یعنی جوهری غاسق صادر نمی‌گردد زیرا این بدان معنی است که در سلسله فیض متوقف گشته چون نور از ظلمت صدور نمی‌یابد و اشراق با طبع برازخ سازگار نیست. در این صورت وجود این برازخ را چگونه توجیه کنیم؟

او مقرر[2] می‌دارد که نور اقرب را دو اعتبار است: فقری فی‌نفسه چون نسبت به

---

۱ ـ فرق است میان وصف ظلمت به عدم نور با آنکه نقیض نور است. در حالت اول عدم نور اساس (Ground) برای امکان وجود ظلمت باقی می‌ماند یعنی حالتی است که در آن نور به علت ضعفش منعدم است ولی از سوی دیگر حالتی وجودی است مثل اینکه بگوییم خشکی عدم بارندگی است. بنابراین خشکی عدم بارندگی است اما از جهت دیگر امری وجودی است که خشکی زمین و کشت باشد. (شاید مقصود گوینده عدم ملکه است م.)

۲ ـ برزخ: برزخ در لغت به معنی حد فاصل یا شیءای است که میان دو چیز حاجب می‌شود یعنی چیزی که جسم است و قابل اشاره حسیه و آن ظلمت محض است ولی به معنی ارسطویی ممکن نیست نوری بالقوه باشد و معنی دیگر برزخ این است که حد فاصل میان عالم ارضی و عالم سماوی است.

نورالانوار ممکن است، و غنایی به اول زیرا به سبب او واجب است یعنی این نور اقرب که صادر اول از نورالانوار است دو پایگاه اتخاذ می‌کند یکی نسبت به اول و دیگری نسبت به ذات خود. پس نسبت به کمال واحد ناقص است و نقص همان فقر است و این جهتی است عقلی که مساوی امکان است و نسبت به وجوبی که از اول یافته است غنی است یعنی در کمال است چون فیض از اول (= نورالانوار) بر او دائم است از جهت نوریتش و غنی در اینجا مساوی ضرورت است و این بدان معنی است که صادر اول را دو جهت امکان و وجوب (ضرورت[1]) است.

وجوب:

اما صادر اول به علت وجوبش از طریق اول غنی است، پس این چیزی است که طبیعت ترتیب انوار در عالمی ضروری اقتضای آن را دارد و امکان را در آن جایی نیست. از این رو مبدأ وجوب یا ضرورت مبدئی است سلیم که فیلسوف توانسته است آن را در راه استحکام پایه‌های هستی با موفقیت به کار گیرد چون از صادر اول دومی و از دومی سومی و از سوی چهارمی صدور می‌یابد و این امر برحسب مبدأ وجوب یعنی غنای اول به نورالانوار و دوم به اول و سوم به دوم است.

امکان:

هرگاه مبدأ وجوب یا ضرورت در مذهبی که ضرورت گردش را گرفته مقبول افتد و میان ارکانش الفت بخشد، در این صورت امکان امری غامض شمرده شده و در ساختمان وجود وی را محلی نیست مگر آنکه در موجودات غیردائم و غیرازلی باشد. از این رو ما نمی‌توانیم تفسیری واضح برای اندیشه‌ای که می‌گوید از تعقل نور مجرد به سبب فقرش، هیئتی ظلمانی از او منتج می‌شود بیابیم زیرا چگونه می‌توانیم صدور ظلمت را از نور و ممکن را از ضروری مقرر بداریم. صدور در اینجا بنا بر عقیده

---

۱ ـ لمحات، ص ۱۲۵.

اصحاب مذهب فیض ضروری است، و آیا اندیشهٔ اشراق ضروری با امکان سازش دارد؟ یگانه تفسیری که سهروردی به دست می‌دهد این است که «نور کامل‌تر قاهر نور ناقص‌تر است» پس با ظهور فقرش برای او و ظلمت جویی ذاتش نسبت به او در وقت مشاهدهٔ جلال نورالانوار از آن سایه‌ای حاصل می‌شود که برزخ اعلی است و برزخی عظیم‌تر از آن نیست، و هم او محیط یاد شده است و به اعتبار غنا و وجوبش به نورالانوار و مشاهدهٔ جلال و عظمتش، از او نور مجرد دیگری حاصل می‌شود. پس برزخ سایه و پرتوی از او است. سایه‌اش به سبب ظلمت فقرش است و مقصود ما از ظلمت در اینجا فقط چیزی است که در ذات خویش نور[1] نیست»

در جای دیگر می‌گوید[2] : «و چون از حق اول جز یکی صدور نمی‌یابد. پس اگر سلسله وجود در اقتضای واحد استمرار یافت هیچگاه به جسم منتهی نمی‌شود و جسمی به وجود نمی‌آید ولی جسم وجود یافته است. پس کثرتی در واحد محقق گشته است. همچنین افلاک همگی از عقل واحد اخیر صادر نمی‌شدند.» «چون دانستی که هر یک را معشوقی دیگر است و این نیست مگر اینکه معلول اول را امکانی است از خویشتن و وجوبی است به اول و اعتبار و ذاتش را تعقل می‌کند پس به سبب تعقل وجوب وجودش نسبت به حق اول اقتضای امری اشرف دارد که عقلی دیگر باشد و به علت تعقل امکانش از خویشتن امر دیگری را که جرم فلک اقصی است اقتضاء می‌کند زیرا امکان اخس جهات است. پس مناسب ماده است و به اعتبار تعقلش ماهیت خویش را نفس این فلک محرک و شوق به او را اقتضاء دارد. سپس از دوم به تثلیث: عقل و فلک زحل و نفس را اقتضاء دارد و هکذا، تا افلاک نهگانه تمام گردند و از عقل دهم به اعتبار تعقل امکان خود هیولای مشترک عناصر حاصل می‌شود و به اعتبار تعقل ماهیت خویش صور آنها را اقتضاء می‌کند و به اعتبار نسبت وجوب

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۳۳۵.

۲ ـ تلویحات، تلویح دوم

به مبدأ، نفوس ناطقه ما را مقتضی می‌گردد و آن امر تنها با معاونت اجرام آسمانی مناسب با اشتراک همگی در حرکتی دوری امکان‌پذیر است.»

و در عبارتی دیگر از هیاکل می‌گوید: «اشرف از نور ابداعی اول امکان‌پذیر نیست و او منتهای ممکنات است و این جوهر فی‌نفسه ممکن و به اول واجب است پس با نسبتش به اول و مشاهده جلال او، جوهر قدسی دیگری را اقتضاء دارد و با نظر به امکان خود و نقص ذاتش نسبت به کبریاء اول جرم آسمانی را مقتضی می‌شود. همچنین است جوهر قدسی ثانی که نظر به مافوق خود جوهر مجرد عقلی و با توجه به نقص خویش جرمی سماوی را مقتضی است و هکذا این اقتضاءات موجب کثرت جواهر مقدسه عقلی و اجرام بسیط فلکی و عنصری می‌شود[1].»

از این عبارات برای ما روشن شد که چگونه نور به ظلمت منتهی می‌گردد و چگونه ماده از عقل و تغییر از ثبات ناشی می‌شود. بنابراین در کنار سلسله موجودات نوری‌سلسله‌ای از موجودات ظلمانی یا مادی وجود می‌یابند و در اعلی مراتبش افلاک و اجرام سماوی تحقق می‌پذیرند و این دیدگاهی است که دست برهان و منطق از رسیدن بدان کوتاه است ولی از سوی دیگر از واقعیت حسی قویا پشتیبانی می‌شود. از این رو سهروردی در موارد بسیاری از حکمةالاشراق و تلویحات[2] و هیاکل مقرر می‌دارد که استمرار فیض نورانی به ایجاد اجسام منجر نمی‌شود. لذا او نظریه صدور ماده افلوطین را می‌پذیرد و چنانکه گفتیم آن را بر نظریه امکان مبتنی می‌سازد و ممکن است این قضایا را به نحو زیرین ترتیب داد: استمرار فیض نورانی به جسم منتهی نمی‌شود ولی جسم موجود است و چون فیض است که بنای هستی را می‌گذارد پس لازم می‌نماید فیض نورانی متضمن اشاره به تکوین مادی باشد. بنابراین وجود جسم ناشی از قضیه‌ای است که به محسوس و مشهود اشاره دارد و بر اساس آن نتیجهٔ واجب است فیض متضمن جنبه‌ای باشد که به صدور ماده اشاره دارد یعنی مشکل از وجودی واقعی و حسی آغاز گشته که توجیه وتفسیر پیوندش با سلسله هستی مراد است. لذا این

---

۱ ـ هیکل چهارم، فصل سوم ص ۶۳.

۲ ـ تلویحات، تلویح دوم

الزام در برابر ما قرار دارد یعنی بر ما است که نسبت به عالم اجرام موجود بالفعل توضیحی بدهیم و این یگانه توجیهی است که اصحاب مذهب فیض اعلام می‌دارند و در آن صدور ماده را از معقول ترتیب می‌دهند.

این رأی ذاتاً تن به منطق و برهان نمی‌دهد زیرا صدور ضد از ضد یا جمع میان هر دو در سلسله موجودات معقول نیست. گاهی این دیدگاه سؤالی دیگر را می‌انگیزد که آیا نقصان شدت نور[1]و فقر جوهر نورانی نسبت به مافوق منجر به برقراری وجود اجسام می‌شود؟ واقع این است که خیر، زیرا اعتبار نقص در کمال یا اعتبار فقر ذاتی یا احتیاج به غیر، محتاج یا مستفید را بر آن نمی‌دارد که از او آنچه از طبعش نیست صدور یابد و حتی آمادگی ندارد که از وی چیزی که منافی طبع او است صادر گردد. بنابراین شیٔ‌ای که طبیعتی معین دارد از او امری مباین طبیعتش صدور نمی‌یابد، ولی ما در این جا در پی دیدگاهی هستیم که در آن ثنویت[2] روح و ماده یا نور و ظلمت حکومت می‌کند و ظلمت در آن بخشی از موجودات واقعی حسی را می‌سازد. پس آیا این امر ما را به جمع میان دو متناقض (نور و ظلمت) در نظریه وجود می‌کشاند؟ و آیا دیدگاه اشراقی در این نقطه به نظریه مطلق نزد هگل نزدیک می‌شود؟ و او چگونه میان دو متناقض جمع می‌کند؟ و همچنین این دیدگاه اشراقی در این نقطه یا نظریهٔ به اولی نزدیک می‌شود؟ و چگونه این تألیف ظاهری در فکر، پس از تحلیل،ما درمی‌یابیم که جمع بین متناقضات است[3]؟

معلوم می‌شود که نظریه صدور ماده نزد سهروردی به ابن‌سینا سپس به افلوطین بازمی‌گردد، زیرا افلوطین به مبادی سه گانه عقل و نفس و جسم (Triad) و عقل و نفس کلی و فلک محیط قائل می‌باشد. وجود ماده در مذهب افلوطینی به نظریه امکان

---

۱ ـ تلویحات، تلویح دوم

۲ ـ در هیکل پنجم ص ۷۷ اشاره بدین معنی دارد که جوهر را قسمتی ثنائی انسجام می‌بخشد پس در آنجا جوهری نورانی و جوهری جسمانی است.

۳ ـ ر.ک: برادلی: مظهر و حقیقت و نیز ر.ک. اقبال «تطورالفلسفة عندالفرس» (سیر فلسفه در ایران) لیدن ۱۹۰۸

بازمی‌گردد، و رویکرد عقل اول به واحد سپس به ذات خود و چگونگی غنای واحد مطلق نسبت به عقل کلی سبب ایجاد نخستین صوادر ماده یعنی فلک محیط می‌باشد. و در آنجا مشابهتی است میان دو دیدگاه در باب نظریه صدور ضروری ماده یا ظلمت چون عقول در حرکتی غیرارادی رو به سوی پرتوافکنی و اشراق دارند، و اعتبار نقص عقل کلی نسبت به واحد چیزی از این ضرورت نمی‌کاهد، جز اینکه ما در اینجا می‌بینیم از این عقل ضروری، امکان صدور می‌یابد و این امکان صورت ماده یعنی ظلمت به خود می‌گیرد. تفسیر مطلب این است که دوگانگی در اینجا حقیقی نیست زیرا چیزی که صدور ظلمت را از نور توجیه کند وجود ندارد و چنانچه مفروض را انگیزه صوفیانه عمیقی که رسائل سهروردی از آن لبریز است بدانیم، مقرر خواهیم داشت که ظلمت مبدئی همدوش نور در وجود به شمار نمی‌آید. عالم اشراق، عالم عقلی محض است و ظلمت لاوجود است. در این صورت سهروردی به دیدگاه افلاطونی اصیل خیلی نزدیک می‌گردد و از این لحاظ که به عالمی عقلی با موجوداتی ازلی و ثابت اعتراف دارد و عالم حسی را عالم اشباح و موجوداتی زوال‌پذیر وناااستواربه شمار می‌آورد. ولی چیزی که در چنین دیدگاهی جلب نظر می‌کند تسلیم به خمود و فرو نشستگی پرتوهای نورانی بعد از کثرت فیوضات می‌باشد. یا به عبارت دیگر اعتراف به امکان اضمحلال موجودات فیض عقلی است و هر بهره‌ای که از شدت نورانیت و کمال عقلی داشته باشند در بناء عقلی وجود مشارکت دارند. پس چگونه منطق مدهب اجازه می‌دهد انعکاسات نوری بپژمرند هرچند به تضاعف نزول کنند و از مبداء نخستین دور گردند؟

سهروردی می‌گوید: «از این رو نور گاهی با کثرت انعکاس به جایی می‌رسد که به سبب ضعف، نوری از آن انعکاس نمی‌یابد ـ و نهایت در مراتب،ضروری است. بنابراین لازم نمی‌نماید از هر قاهری قاهر دیگر و از کثرتی کثرت دیگر و از هر شعاعی شعاع دیگر پدید آید و نقص و کاستی به جایی می‌رسد که دیگر مقتضی شیء اصیلی نشود.[1]

---

۱ ـ حکمةالاشراق ص ۳۵۲، مقاله دوم، فصل هشتم.

آیا کاستی حقیقة - به گفته او - بدانجا می‌رسد که اصلاً چیزی را اقتضاء ندارد؟ نقص و کاستی در نوریت بنا به تعبیر او در دیگر موارد همان ظلمت گرایی یا فقر و ظلمت است. آیا نور پس از پژمردگی به ظلمت می‌انجامد؟ و عالم موجوداتی که این ظلمت ناشی از نور متلاشی تکوین می‌بخشد چیست؟ بدان توضیح که تکون برازخ از جهات فقر در جواهر نوری در ترتب نزول است چون ظلمت در چنین مذهبی همین تعبیر رمزی از اجسام می‌باشد، بر ما رواست که بگوییم تکوین و تحقق اجسام را دو مصدر است:

۱ - مصدر اول: حرکت نزولی است از جهات امکان مترتب در قواهر عالیه که از آنها اجرام افلاک و کواکب و همچنین آنچه تحت فلک قمر از اجرام عنصری غیراثیری است، صدور می‌یابند.

۲ - مصدر دوم انعکاسات نورانی پژمرده‌اند مادام که ظلمت عدم نور است و ظلمت،ماده یا اجسام به شمار می‌آید. در همه کتاب‌های سهروردی ترتیب موجودات جسمیه در مذهب (اشراق) به مصدر نخستین مستند است. اما به مصدر دوم به عنوان مصدر تحقق بخش اجسام اشاره نمی‌کند زیرا مؤلف معتقد است که لازم نمی‌نماید از اشعه نورانی اشعه دیگری تا بی‌نهایت پدید آید، و اشعه در مراحل نهایی به تعبیر او به آنچه که هیچ‌گونه اقتضایی ندارد یعنی عدم،می‌انجامد. از آنجا که مبدأ اساسی خود را این گرفتیم که «ظلمت عدم نور است» پس ناگزیر باید نور به سوی ظلمت متلاشی گردد زیرا ممکن نیست یک شیء را دوگونه عدم باشد، پس نور را عدمی است یعنی همان که اصلاً لاشیء است. سپس از جنبه‌ای دیگر او را عدمی دیگر یعنی ظلمت است، و مراد از ظلمت عالم ماده است و بر این اساس به طوری که اشاره کردیم ما در برابر فیوضات مادی نامتناهی همچون فیوضات نورانی غیرمتناهی قرار داریم و هرگاه عدم تناهی در موجودات نورانی جائز باشد ناچاریم که تسلیم به امکان آن (لایتناهی) در موجودات ظلمانیه شویم به شرط آنکه لایتناهی را انتهای سرسبزی و غنا در وجود بگیریم.

باب سوم

فصل دوم

صورت وهیولی

سخن از ماده ما را به بحث از وحدت ماده در وجود که جسم طبیعی باشد می‌کشاند. پس جسم طبیعی نزد اشراقیان و دیدگاه ایشان نسبت به آن چیست؟

مشائیان عادت کرده‌اند در آغاز پرداختن به موضوع ماده و اجسام مسأله هیولی و صورت را به عنوان دو مبدأ جسم طبیعی پیش بکشند. این‌دومبداء را ارسطو پی نهاده است. کتابهای مشائیان اسلامی سرشار است از ادله بی‌شماری درد فاع از آنها و اثبات حقیقتشان:

۱ - بروجود هیولی استدلال کرده می‌گویند جسم‌پذیرای اتصال، انفصال را نمی‌پذیرد. بنابراین شایسته است در جسم چیزی که پذیرای هر دو است وجود داشته باشد و آن هیولی است. مقصودشان از اتصال امتداد است و اتصال بدین معنی مقابل انفصال نمی‌باشد. ایشان بر آنند که مقدار داخل در حقیقت جسمیت نیست چون اجسام بدون تغییری در حقیقتشان دارای مقادیری متفاوت‌اند. بنابراین هیولی از نظر ایشان همان است که مقدارها و صورت‌ها می‌پذیرد. ولی واقع این است که جسم جز مقدار چیز دیگری نیست. «سخنی که قائل است اجسام در جسمیت شریک‌اند و در مقدار مختلف پس مقدار خارج از جسمیت است گفتاری است نادرست زیرا جسم مطلق به ازاء مقدار مطلق است... و آنچه گفته میشود که‌امتدادومقدار بر جسم حمل میشوند پس زائد بر آن میباشد صحیح نیست چون اگر گفتیم جسم را مقدار است

لازم نمی‌آید که مقدار زائد بر آن باشد[۱]». مضمون دلیل مشائیان در استدلال به وجود هیولی این است که جسم اتصال و انفصال می‌پذیرد. و آنها دو ضد می‌باشند. پس جسم را چیزی است قابل هر دو و آن هیولی است. خلاصه رد این استدلال این است که اتصال به معنی امتداد یعنی مقدار است و قابل انفصال و ضداتصال به شمار نمی‌آید. بنابراین متقابل محسوب نمی‌گردند. تا به تعیین موردی‌خاص به نام هیولی، برای آندونیازداشته‌باشیم.پس‌درتقررجسم هیولی را محلی نیست «حاصل کلام این است که جسم مطلق همان مقدار مطلق می‌باشد و اجسام خاص همان مقادیر خاص‌اند و همچنان که اجسام در مقدار مطلق مشارکت دارند و در مقدارهای خاص متفاوت‌اند در جسمیت نیز مشترک و در مقادیر خاص مختلف و مفترق‌اند[۲]»

۲ ـ وجود هیولی بدون صورت ممتنع است، زیرا جسمی که فقط متضمن هیولی است سلبی و ناموجود است. مشائیان نیز می‌گویند وجود هیولی بدون صورت و صورت بدون هیولی نامتصور می‌باشد. گاهی می‌گویند صورت را در وجود هیولی مدخلیتی است و خیلی وقتها بر آن می‌شوند که صورت علت گونه هیولی است چون تصورش خالی از آن نیست و این امر ضروری نمی‌باشد زیرا جائز است «شیء را لازمی باشد که بدون آن تحقق نیابد ولی از آن برنمی‌آید که علت آن باشد» یعنی التزام وجود صورت با وجود هیولی موجب نمی‌شود که صورت علت هیولی گردد. در این صورت سهروردی بر این رأی ارسطویی می‌تازد که صورت علت صوری هیولی و هیولی علت مادی صورت باشد. ۳ ـ مشائیان برآنند که هیولی اگر مجرداً فرض گردید و سپس صورت در آن حاصل شد چنین صورتی یا در تمام مکانها و یا در غیرمکان حصول می‌یابد، و بطلان هر دو ظاهر است. مضمون حجت این است که صورت با تمام اجزاء خود در هیولی حاصل می‌شود و این نامکن است زیرا امری جسمانی

---

۱ ـ ص ۲۰۷ حکمة‌الاشراق، این گفتار تا حد زیادی به رأی دکارت در مورد احسام نزدیک می‌باشد: L'etendue est l'essence du corps.

۲ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۲۰۷ به بعد.

نیست، و از سوی دیگر گاهی به سبب عدم جسمانیتش در غیرمکان تحصل می‌یابد... ولی این هم قابل قبول نیست چون دیگر به هیولای خاص خود تعلقی نخواهد داشت. این دلیل آن قدر محکم نیست که ارتباط صورت با هیولی را بر رأی ارسطو از میان ببرد. دیگر این که فاصله‌ای زمانی میان برخورد صورت با هیولی بدان گونه که‌ناقدان می‌انگارند وجود ندارد و در آنجا مغالطه‌ای در دلیل بچشم می‌خورد بدین گونه که معنی حلول صورت در غیرمکان به این معنی نیست که تعلقی به هیولای خود ندارد چون مقصود از لامکانیت در اینجا به معنی مطلق نیست بلکه فقط عدم جسمیت است و این خود بر امور معقول منطبق می‌باشد. و سهروردی خود نمی‌گوید که تعلق صورت به ماده امکان‌پذیر نیست. ٤ ـ ادعای مشائیان به اینکه در آغاز جسمیت مطلق حاصل گشته سپس صورت در آن حلول می‌کند مثل این که بگوئیم: طبیعت حاصل شده سپس عوارض به دنبال می‌آیند. چنین گفتاری ضعیف است زیرا طبیعت نوعیه مانند انسانیت مثلاً اگر در آغاز تحصل یافت و سپس عوارض درپی آمدند، مثل این است که انسانیت مطلق و کلی حاصل گشته آنگاه تشخص می‌یابد. و آن محال است چون جز با تشخص تحصل نمی‌یابد و مطلق اصلاً در اعیان (خارج) وقوع پیدا نمی‌کند[1] ». بنابراین ممکن نیست بپذیریم که انسانیت حدوث یافته سپس اعراض در پی آن آمده‌اند. همچنین ممکن نیست جسمیت مطلق حاصل شود سپس مخصصات در پی آن بیایند.

آنچه در این استدلال ملاحظه می‌شود این است که سهروردی بر افلاطون ایراد می‌کند نه بر ارسطو چون نظریه حصول جسمیت مطلقه‌ای که صورت بعداً در آن انطباع یابد اندیشه‌ای افلاطونی است‌وهمان‌است که وجود مادهٔ مشترکه‌ای را که بعداً صورت در آن حلول کند برقرار می‌دارد.

آنگاه نقدش بر نظریه وجود طبائع در آغاز و سپس تخصیص یافتن آنها به عوارض به هنگامی که به انسانیت اشاره می‌کند و می‌گوید وجودش در خارج جز با

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۲۰۸.

تشخص امکان‌پذیر نمی‌باشد، متوجه نظریه افلاطون در باب مثل است نه دیدگاه ارسطو در مورد هیولی و صورت.

۵ ـ گاهی گفته می‌شود جوهر جسمانی را وجودی است بی‌نیاز از تخصیص. ولی واقع این است که عرض را در وجود جوهر مدخلیتی است پس جوهر جسمانی را بدون مخصصات یعنی صورتها، کیان و وجودی نیست. «همانا اعراض را در وجود جواهر علت گونه یا به طور اشتراط دخالتی است و فقط چیزی مقوم وجود است که دخالتی در وجودش دارد.» آیااستعدادی‌که خواهان نفس است برای بدن به خاطر مزاج نیست؟ در حالی که آن (استعداد) عرض و از شرائط حصول نفس به شمار می‌آید. پس صحیح است که عرض را در وجود جوهر مدخلیتی است و آیا نفوس بعد از مفارقت (از بدن) به واسطه اعراض تخصص نمی‌یابند و بعضی از بعض دیگر جدا نمی‌شوند؟ از این رو نتیجه می‌شود که اعراض‌مخصصات جواهر بشماراند وتخصیص بدانها شرط وجود حقائق نوعیه[1] است.»

این رد نیز به افلاطون متوجه است نه ارسطو زیرا ارسطو جسمیت را در هیچ حالی منفصل از صورت نمی‌داند. پس جوهر جسمی از هیولی به علاوه صورت مرکب می‌باشد و میان آن دو جز در تعقل انفصال ناممکن است. از این رو تصور وجود هیولی در خارج بدون صورت یا صورت بدون هیولی ممکن نیست.

۶ ـ مشائیان بر آنند که حصول هیئت‌های حاصل از مواد همان حصول صورت است برای این مواد. ولی واقع غیر از این است، زیرا به هنگامی که ما یک صندلی از چوب ساختیم دیگر آن را چوب نمی‌خوانیم بلکه چون هیئتی جدید به خود گرفته است می گوییم آن صندلی است. همچنین خانه را گل و سنگ نمی‌گوییم بلکه چون هیئتی خاص دارد فقط آن را خانه می‌نامیم. در این صورت اعراض و هیئت‌ها اشیاء یا مواد را تغییر می‌دهند «از این رو حقائق غیر بسیطه فقط اموری هستند که با ترکیبات و

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله سوم ـ المغالطات (الهیولی و الصورة) و همچنین مراجعه شود به لمحات ص ۱۲۵ ـ خطی در آنچه به ادله مشائیان در باب هیولی و صورت و رد آنها اختصاص دارد.

اسامی‌اند.[۱]»

۷ ـ آنان را دلیلی دیگر است که صورت جزء جوهر است و جزء جوهر جوهر است و در این مغالطه‌ای است زیرا جزئی که بجهتی از جهات جوهر بر آن حمل می‌شود لازم نمی‌آید که جوهر باشد. چه بجهتی جوهر بر صندلی حمل می‌شود و هیئتی که صندلی شدن از اوست جزء صندلی می‌باشد ولی لازم نمی‌آید که جوهر باشد بلکه جوهری که از تمام جهات جوهر است، اگر او را جزء باشد همه اجزایش جوهراند:

«گفتارا یشان به این که صورت مقوم جوهر است پس جوهر می‌باشد و جوهریت صورت بدان است که موجودی است نه در موضوع و در غیر موضوع بودنش بدان معنی است که محل از آن مستغنی نبوده بلکه مقوم محل است. از این رو قول ما به اینکه صورت مقوم جوهر است پس جوهر می‌باشد مثل این است که بگوییم صورت مقوم جوهر است پس مقوم جوهر است و آن تکراری به شمار می‌آید. لذا با توجه به آنچه گفتیم جائز است که اعراض جوهر را تقوم بخشند و منظور از صورت در این کتاب فقط حقیقت بسیط است خواه نوعیه و خواه جوهریه و یا عرضیه و در عناصر شیٔ‌ای دیگر جز جسمیت و هئیت‌ها نمی‌باشد و هرگاه صوری که ثابت کرده‌اند و گفته‌اند نامحسوس‌اند رد شد پس کیفیات محسوسه برجای می‌مانند[۲]»

از این گفته برمی‌آید که در آنجا تنها جسمیت است بعلاوه کیفیات محسوسه. قبلاً اشاره کرد که جسم مطلق همان مقدار مطلق است و مقدار یعنی امتداد. در این صورت جسم از امتداد به علاوه صفات ثانوی (کیفیات محسوسه) تحقق[۳] می‌یابد. بیان داشتیم که دیدگاه او در باب جسم تا حد زیادی به دیدگاه دکارت نزدیک می‌باشد.

۸ ـ هرگاه تسلیم شدیم که در عناصر جز جسمیت و هیئت‌چیز دیگری نیست

---

۱ ـ همان مرجع

۲ ـ همان مرجع

۳ ـ حکمةالاشراق ص ۲۰۷

و سخن از صور غیرمحسوسه باطل گشت، در برابر ما کیفیات محسوسه‌ای هستند که شدت و ضعف می‌یابند.

«مشائیان را ممکن نیست که بر عناصر طبائع یا موجوداتی خاصه مترتب سازند چه در این حال ما از آنها می‌خواهیم کمیتی برای کیفیت ثابت کنند و این بنا بر قانون آنها محال است».

در این صورت گفتار سهروردی به نفی هیولی و صورت منتهی گشت ولی او معذلک جسم طبیعی‌را رد نمی‌کند چون تا وقتی که حقیقت امتداد را برای جسم مقرر داشته پس وجود اجسام را ثابت کرده است و می‌توان نظر او را در باب جسم تلواً خلاصه کنیم: در اینجادو اساس برای موجودات ظلمانی وجود دارد:

۱ ـ جوهر مظلم یا ذرات که آنها در مکانی نمی‌باشند و این همان امتداد است.

۲ ـ صور ظلمت مثل وزن و بویایی و چشائی الخ... که ضرورةً در مکان یافته می‌شوند. و جوهر مظلم همان جسم مطلق یا کمیت مطلق یا ماده مظلمه یا امتداد است، و جوهر مظلم چیزی قائم به ذات خود نیست بلکه آن عدم نور است. پیروان ارسطو معتقد شده‌اند که جوهر مظلم قائم بذات خویش است ولی واقع مخالف آن است. پس تجربه‌ای که اجازه می‌دهد عناصر بعضی به بعض دیگر دگرگون شوند وجود این جوهر یا جسم مطلقی را که هیئت یا کیفیات ثانویه آن را تخصیص می‌دهند تأیید می‌کند. بنابراین موجودات مختلف از آن تشکیل می‌شوند و اگر قائم بذات بود این تغییرات را نمی‌پذیرفت.[1] پس در آنجا جوهر مظلم یا جسم مطلق است که هرگاه با جوهر نورانی مقایسه شود عدم محض می‌باشد و نیز در آنجا کیفیات ثانویه که صور ظلامشان می‌خواند و جسم از اجتماع جوهر مظلم به علاوه صور ظلمت بتنهایی ترکیب

---

۱ ـ اقبال در کتابش «تطورالفلسفة عندالفرس» بر آن است که ذرات در اینجا نزدیک به ذرات نزد اشاعره‌اند با اینکه می‌بینیم سهروردی به مذهب ذره نزد اشعریان می‌تازد و می‌گوید جزء لایتجزی تا وقتی که نه درو هم و نه در فرض و نه بالفعل تجزیه نمی‌شود پس آن را وجودی مادی نیست ـ هیاکل‌النور، الهیکل الاول ص ۴۷ ـ ۴۸ این کتاب اقبال را آقای دکتر امیرحسین آریان‌پور به نام سیر فلسفه در ایران از انگلیسی به فارسی برگردانده‌اند و به چاپ رسیده است.

و تألیف نمی‌یابد بلکه اشراق نور بر طرفین را میطلبد و اشراقات نور از لحاظ شدت و ضعف تفاوت دارد و ترتب اشیاء در وجود تابع این اشراقات‌اند.

و عقل از آن (اشراق نور) وجود ماده را ادراک می‌کند و این در دائره اجسام است. در این صورت وجود اجسام به اشراق نور راجع است که برای آنها به منزله ادراک است چون آنها را در ذات وجودی نیست و ماده‌ای را که عقل ادراک می‌کند وجود آن را تقرر می‌بخشد. حتی صور ظلام یا صفات ثانوی مثل بوییدن و چشیدن و وزن که کیفیتش می‌خواند سببشان نور است. این جا تشابهی اساسی می‌یابیم میان دیدگاه بارکلی نسبت به ماده و دیدگاه اشراقی که برای ماده وجودی اعتباری و وابسته به ادراک عقل قائل است. بنابراین جسم موجودی است اپیستمولوژیک(نه‌انتولوژیک). در اینجا دیدگاهش به افلاطون نزدیک شده و از ارسطو بسیار دور می‌گردد. بنابراین جسم همچنان که بیان داشتیم فقط شبحی است که در وجود خویش مستند به اشراق انوار یعنی مثل عقلیه می‌باشد.

به رغم حمله سهروردی بر هیولای ارسطویی، نظریه جسم مطلق از حیث مدلول خیلی از هیولای ارسطویی دور نمی‌باشد. حتی بر خود شارح سهروردی امتیاز بین دو رأی مشتبه است و می‌گوید جسم مطلق نزد اشراقیان همان هیولای مشائیان[۱] است. در بسیاری از موارد دیگر در حکمةالاشراق سهروردی را می‌بینیم در یکی از ادله خود که آن را به رد بر ارسطو[۲] اختصاص داده به جسمیت مطلق می‌تازد. در جاهای دیگر هیولی را به طور کلی بر جسم یا به قصد جسم مطلق اطلاق می‌کند و می‌گوید: «اینها اشیایی است که بعضی به بعضی دیگر منقلب می‌شوند. بنابراین آنها را هیولای مشترکی است، و هیولای مشترک همان برزخ است که آن را فی‌نفسه برزخ می‌گوییم و به قیاس بر هیئت، حال و محلش می‌خوانیم و به قیاس با مجموع از آن (همان نوع مرکب) هیولی نامیده می‌شود. این بنابر اصطلاح ما است ولی هیولای افلاک غیرمشترک است و مجموع آن نامبدل است.»

---

۱ ـ حکمةالاشراق، ص ۲۲۸.

۲ ـ حکمةالاشراق، مقاله سوم، مغالطات.

چنانچه ما متعرض خلاصه نقدی شویم که اشراقیان متوجه هیولی و صورت می‌سازند. می‌بینیم آنان موفق به انهدام نظریه هیولی نشده‌اند بلکه آن را زیر نام تازه‌ای که جسم مطلق باشد پذیرفته‌اند. اما در باب صورت، دیدگاهی پیچیده دارند زیرا آنان به صفات ثانوی معترف‌اند و آنها را صورحسیه می‌خوانند، ولی خود احساس می‌کنند که توقف در این حد وحدت جسم طبیعی را تأمین نکرده وجودش را تأیید نمی‌کند. دیدگاه ارسطویی در این باره خیلی نیرومندتر از دیدگاه ایشان است چون صورت، وحدت طبیعی و تماسک حقیقی را بر جسم ارزانی می‌دارد در حالی که کیفیات ثانوی چنین نمی‌کنند ولی به رغم همه اینها بعضی از اصحاب حس بعداً از دیدگاه اشراقیان درمورد جسم پیروی می‌کنند.

مشکل به ارسطو و افلاطون باز می‌گردد. افلاطون صور را به عالم عقلی بالا برده است ولی ارسطو صور را به زمین فرود آورد و وابسته باجسامشان دانست و به اتحاد ذاتی و جوهری میان صورت و هیولی قائل شد.

از جایی که سهروردی افلاطونی اندیشه بود صور را بر آنچه بودند بازگردانید، و محسوس را فارغ یعنی بدون اشراق نور و بی‌ارزش شمرد، زیرا اشراق نور که اشراقی است عقلی همان است که کیفیات ثانوی را آشکار ساخته وجودش را ارزانی می‌دارد و یا به معنی اعم هم اوست که جسم را وجود می‌بخشد. بنابراین جسم از جوهری مظلم به علاوه صور ظلمانی تشکیل می‌شود که بدون اشراق نور بر آن وی را وجودی نیست. این همان دیدگاه افلاطونی است که سهروردی آن را اتخاذ می‌کند و بر آن است که در مذهب اشراق واردش سازد. پس اشراق عقلی در جای صور عقلیه یا مثل افلاطونی می‌نشیند. بر این اساس جسم غیرمنتسب به عالم حس می‌گردد، و عالم حس به خودی خود وهم است و باطل.

باب سوم

فصل سوم

در احکام برازخ

۱ ـ عناصر سه گانه

مشائیان عناصر را چهار می‌دانند و آنها آب است و خاک و هوا و آتش، ولی واقع این است که آتش عنصری مستقل نیست زیرا هوا دو قسم است: یک قسم لطیف و قسم دیگر گرم که آتش است چون آتش جز هوای گرم چیز دیگری نیست پس آتش نمی‌سوزاند بلکه هوا است که می‌سوزاند، همچنین است اجسامی که حرارتشان متصاعد می‌شود. در این صورت عناصر چهار تا نیستند همچنان که مشائیان قائل‌اند بلکه فقط سه‌اند یعنی زمین و هوا و آب و اصولشان نیز سه است.: حاجز، مقتصد، لطیف.[1]

«پس اصول سه‌اند: حاجز و مقتصد و لطیف. بدان کمال حرارت شرط لطیف (هوا) نیست چون بعد از لطف گاهی حرارتش می‌کاهد از این رو آن نوعی از آب است که حرارتش بیش از هوا است... هر چند آن نوع هوایی را که حرارتش شدت یافته آتش می‌خوانند و جوازش مسلم است. پس لطیف منقسم به دو قسم است: به اعتبار شدت و ضعف کیفیت».[2] لذا سهروردی با محدود ساختن عناصر به سه و آتش را عنصری چهارم به شمار نیاوردن علیه تقسیم تقلیدی عناصر به‌پا خاسته است. و هر گاه این دیدگاه را به تقدیس ایرانیان از آتش نسبت دادیم درمی‌یابیم که آتش را از قلمرو عناصر محسوس خارج می‌سازد و آن به معقول نزدیکتر می‌باشد تا محسوس. در

---

۱ ـ حاجز یعنی همان خاک و مقتصد آب و لطیف هوا است.

۲ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله چهارم، ص ۴۲۲ و ص ۴۲۳.

موارد بسیاری از کتابهایش به آتشی معقول و لزوم بزرگداشت آن اشاره می‌کند. حتی شارح حکمة‌الاشراق یادآور می‌شود که تعظیم آتش در مذهب اشراق واجب می‌باشد. انقلاب آتش صاحب نور در سنگ چخماق و دمهای عظیم که هوا را نورانی می‌سازند... و آتش نورانی سبب نورانیتش شریف است همان است که ایرانیان متفق‌اند که آن طلسم اردیبهشت می‌باشد که نوری است قاهر و فیض‌بخش[1] آن...

اعلی و اتم بودن آتش در حرکت و حرارت از شرافت آنست که به طبیعت حیات نزدیک است و در ظلمت‌ها بدان استعانت می‌جویند و از لحاظ قهر اتم و به مبادی اشبه است و خواهر[2] نور اسفهبدی انسی است و دو خلافت صغری و کبری توسط آن تمام می‌شوند. از این رو ایرانیان در زمانهای پیشین توجه بدان را امر کرده‌اند[3]» و همچنان که نفس، عالم ارواح را روشن می‌سازد همان‌گونه آتش عالم اجرام را و همچنان که خلافت کبری از آن نفس[4] است همین طور خلافت صغری آتش را است.

۲ ـ کون و فساد

کون و فساد همان تغیر در صور جوهری است (برحسب رأی ارسطو) و اتحاد عناصر تحت تأثیر اجرام آسمانی صور مختلف ماده مثل سیالیت و گاز بودن و صلابت را نتیجه می‌دهد. تحول این عناصر همان است که کون و فساد را در عالم ظلمت مجسم می‌سازد و همه پدیده‌های طبیعت مانند باران و ابر و تندر و آذرخش به این تغییرات که مبتنی بر مبدأ حرکت بوده‌اند باز می‌گردند و به سبب پیرند مستقیم یا غیرمستقیم خویش با نور اول تفسیر می‌شوند. تحول عناصر سه‌گانه مثل تحول هوا به آب با

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۴۲۷.

۲ ـ در اصل «آن برادر نوراسفهبذ» که می‌خواهد نار را مذکر بگیرد و نه مؤنث.

۳ ـ حکمة‌الاشراق ص ۴۳۵.

۴ ـ سخن او راجع به نفس می‌گوید نفس را خلافت کبری یعنی امامت است و سابقاً در موردی به این مطلب اشاره کردیم.

تکاثف و آب به خاک به دلیل خروج آب از سنگ و دگرگونی آب به خاک است که سهروردی بر آن است که آبها در حال[۱] سنگ می‌شوند و هوا ممکن است به آتش نورانی یعنی آتشی که دارای نور است نه مطلق حرارت منقلب گردد. انقلاب هوا را به آتش در سنگ چخماق و دمهای عظیم می‌بیند.

و نیز بر امکان تحول آب به هوا و خاک به آب و آتش به هوا استدلال کرده است. اما چگونه تکون کامل می‌شود؟

نظریه ارسطو مقرر می‌دارد که تکون عبارت است از حلول صورتی در محل صورت دیگر، و بیان داشتیم که چگونه سهروردی به نظریه هیولی و صورت می‌تازد و فقط جسم مطلق و کیفیات محسوسه و این که جسم مطلق به منزلهٔ هیولای مشترک است را، می‌پذیرد. در این صورت تکون بدین معنی عبارت از حلول کیفیت محسوسه در محل کیفیت دیگر است و این بر مبنای طرد صورت ارسطویی است و عالم کون با مساعدت انوار فائضه حادث می‌گردد.

۳ ـ استحاله در کیف:

همان دگرگونی در کیفیات است ولی اشاره کردیم که کون حلول کیفیتی محسوس است در محل کیفیتی دیگر و استحاله در کیف همان تغییر و دگرگونی در کیفیت است. بنابراین فرق میان کون و استحاله در کیف در درجه است نه در نوع. سپس کون تغیری است اساسی در کیف، اما استحاله تغیری ساده است و غیر اساسی در کیف. در این صورت اختلاف به شدت و ضعف تغیر راجع است و گرم کردن آب با حرارت در مراحل نخستین استحاله شمرده می‌شود. اما اگر گرم کردن استمرار یافت و آب به بخار تحول یافت این کون به حساب می‌آید. سهروردی به رد اصحاب نظریه مخالف آغازیده مذهب کمون و بروز را دربر می‌گیرد «حرارتی را که حرکت موجب می‌شود به گونه‌ای نیست که انگاشته شود در کمون بود حرکات ظاهرش

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۴۲۶.

ساخته‌اند. برای مثال به آب حرکت داده توجه شود که ظاهر و باطنش گرم می‌شوند در حالی که قبلاً سرد بوده‌اند. اگر حرارت از باطن خارج شده (همچنان که اصحاب کمون قائل‌اند) هر آینه باطن باید سرد می‌شد». و همچنین کسانی را رد می‌کند که می‌گویند آب به آتش گرم نمی‌شود بلکه در آن اجزاء ناریه می‌پراکنند و با آن اجزاء حرارت حاصل می‌گردد و همین اجزاء پراکنده گرم کننده‌اند نه مجاورت حرارت. وی آنان را رد کرده می‌گوید: اگر این امر ثابت بود اقتضاء می‌کرد آبی که در ظرفی سفالین است زودتر از آبی که در دیگ معدنی است گرم شود زیرا ظرف نخستین را مسامات و نوافذی است که بر انتشار این اجزایی که با خود ناریت را حمل می‌کنند کمک می‌کنند ولی واقعیت عکس این امر رانشان می‌دهد چون آب در ظرف معدنی پیش از آب در ظرف سفالین گرم می‌شود.

۴ ـ مزاج:

سپس به گفتگو از قوابس و موالید سه گانه می‌پردازد، و بر آن می‌شود که قوابس یعنی زمین و آب و هواء هرگاه به سبب اشعه کوکبی و تأثیرشان در آنها و منفصل شدن از آنها بیامیختند و میان آنها فعل و انفعال مزاجی انجام گرفت، موالید یعنی ممدن[1] و نبات و حیوان از آنها حاصل می‌گردند برخلاف آثار علوی چون در آنها فعل و انفعال مزاجی وجود ندارد. مزاج همان کیفیت متوسط حاصل از کیفیات متضاد است که همان کیفیات اولیه محسوسه در عناصر متضاد با لذات است. شرط مزاج تأثیر و تأثر عناصر است زیرا اگر تأثیر و تأثر نبود اجتماع عناصر ترکیبی بودنه مزاجی متشابه‌الاجزاء و نوع در آمیزه باقی است چون تغیر کیفی است نه جوهری یعنی فساد به شمار نمی‌آید. و مزاج حد وسط اجتماع کیفیات است. جوهر ارضی بر موالید سه‌گانه غالب است چون هرگاه به حفظ اشکال و قوا نیاز افتد بدون غلبه

---

۱ ـ از جمله معادن آن است که ویرا برزخ نوریست لذا از آن نوری می‌تابد پس بیرازخ علوی می‌ماند مثل طلا و زبرجد (زمرد) از اینرومردم آنها را عزیز دانسته بدانها علاقه‌مندند ـ مقاله چهارم از حکمةالاشراق.

جزء ارضی بر آنها امکان‌پذیر نمی‌باشد. اسفندارمذ ضد رب‌النوع زمین، این موالید را مراعات کرده بدانها عنایت می‌ورزد و آن نوری است قاهر که زمین طلسم آن است و زمین از همه اصنام بسان اناث از ذکور منفعل می‌گردد و همچنین اسفندار مذ از انوار قاهره دیگر همانند انفعال اناث از ذکور منفعل می‌شود.

۵ ـ طبیعت:

چنانچه زمین از کیفیات مجرد گشت و از آن پس طبیعتش ملحوظ گردید در این حالت نور قاهرش همان اسفندارمذ می‌باشد و طبیعت هرچیزی که از کیفیات خود مجرد گردید رب همان نوع است.

سهروردی می‌گوید: «ارباب انواع همان طبایع انواع و مدبرات آن می‌باشند از این رو اخوان‌الصفا طبایع را ملائکه مدبر عالم نام نهاده‌اند و یحیی نحوی تعریف ارسطو را رد کرده که می‌گوید «طبیعت مبداء اول حرکت است. برای چیزی که حرکت در آن‌میباشدو سکونش ذاتی است» ایراد یحیی بر این قول این است که این تعریف دلالتی بر طبیعت ندارد بلکه دال بر فعل طبیعت است و گفته است: حق این است که طبیعت نیرویی است روحانی و جاری در اجسام عنصری که در آنها تصویر انجام می‌دهد و هم او ذاتاً مدبر و مبدأ حرکات و سکون بالذات آنها است و تا به غایتی فعال است که اگر بدان رسید متوقف می‌شود» و استشهادش به رد یحیی نحوی بر ارسطو اشاره دارد به قبول رأی او بر اینکه طبائع روحی‌اند. و رویکرد مذهب به این تقریر منجر می‌شود و به هنگام سخن از جسم مادی یادآور شدیم که جسم مادی از جسم مطلق باضافه کیفیات محسوسه تشکیل می‌شود و جسم فقط با اشراقی نورانی بر او ادراک می‌شود و یا هستی می‌یابد و چنانچه جسم مادی یا شیء (Thing) را موردتحلیل قرار دهیم درمی‌یابیم که آنچه شیئیت حسیه را در آن مجسم می‌سازد همان کیفیات محسوسه‌اند و وجود شیء و حضورش برای حس و وقوعش تحت ادراک متعلق به امری دیگر است که آن رب‌النوع او است و از نور خود بر او می‌تابد و بی‌شک این نور عقلی محض است. در این صورت اشیاء به طبائع منیر و روحانی تعلق پیدا می کنندولی نظریه طبائع

روحانی گاهی در این حد متوقف نمی‌گردد، و به هنگام سخن از نظریه مثل اشاره کردیم که سهروردی آن را پذیرفته و از آن متأثر گشته است. او به طبائع تامه که مبادی اشیاءاند اشاره کرده آنها را بسان افلاطون مثل موجودات برمی‌شمرد و اینکه اشیاء ـ همان گونه که آنها را حس می‌کنیم ـ اشباحی بی‌حقیقت‌اند و در وجود خویش به عالم مثل استناد دارند و ادراک آنها نوعی تذکر را می‌رساند و تذکر افلاطونی در اینجا به اشراق نزدیک می‌شود چون هر دو وظیفه‌ای متافیزیکی دارند و بر امر ادراک اثر می‌گذارند، در این صورت ارباب اصنام برحسب مذهب سهروردی همان مثل یعنی طبائع تامه‌اند، و جسمیت وهم است و اجسام در وجود خویش به مبدئی حقیقی که حافظ و تأکید بخش وجودشان باشد مستند نیستند، بتعبیردیگر نور وجود است و ظلمت لاوجود.

و مذهب سهروردی در باب طبائع روحانی تا حدی به مذهب دکارت در مورد طبایع بسیطه natures simples نزدیک می‌باشد زیرا آنها به نزد دکارت با خود مهر و نشانی عقلی دارند چون بساطت دکارتی صفتی است عقلی و دکارت خود جسم مادی را ویران می‌سازد. بنابراین طبائع اصولی عقلی می‌باشند ولی نظریه دکارت (جز آن بخش از قول او که به عنایت الهی برخورد می‌کند) بر پایه‌های مذهبی متافیزیکی استوار نمی‌باشد همچنان که مذهب افلاطون یا سهروردی به مثل یا انوار تکیه دارند و پس از موالید سه گانه نوبت به مزاج انسان که کاملتر و معتدلترین مزاج است می‌رسد و چون این مزاج خواهان کمال گشت واهب یعنی نور قاهر که اسفندارمذ خوانده شد نفس ناطقه یعنی‌اسفهبذرا بدو ارزانی میدارد و همانست که مدبر امر او است.

۶ ـ انوار قاهره و تغیر:

آیا انوار قاهره بسان موالید ثلاثه تغیر می‌پذیرند؟ او (سهروردی) تغیر آنها را محال می‌داند زیرا معنی دگرگونی آنها اقرار به تغیر فاعل یعنی نورالانوار است که این امر باطل است در این صورت دگرگونی انوار قاهره محال می‌باشد: «محال بودن تغیر انوار قاهره دانسته شد زیرا تغیر آنها فقط به تغیر فاعل یعنی نورالانوار است که تغیر بر

او محال می‌باشد بنابراین نه فاعل و نه انوار قاهره را تغیری نیست».

«ولی معنی انتفاء تغیر عدم حصول شیءای از انوار قاهره نیست زیرا از آنها آنچه نبوده حصول می‌یابد: مثل حصول نفس از واهب و ارباب اصنام و مانند صور و نفوس و غیر آنها از آنچه بر مزاج و استعداد متوقف است، به سبب حصول استعدادی متجدد به علت تجدد حرکات دائم چه جائز است فاعل تام باشد و فعل او متوقف بر استعداد قابل باشد و به مقدار اعتدال خود و در خور این استعداد با معاونت سیارات هیئت و صورتها بپذیرد و از روح‌القدس که رب‌النوع انسانی است معنی جبرئیل صدور می‌یابد، و در مقابل مزاج اتم انسانی، نوری حاصل می‌شود که در ابدان تصرف می‌کند و آن اسفهبذ ناسوت می‌باشد (نفس ناطقه متعلق به تدبیر بدن)».

یعنی مقصود از تغیر در دائره انوار دوام اشراق و فیض است. بنابراین نور اعلی به مادون می‌تابد و مادون نور اعلی را مشاهده می‌کند و از این امر همچنان که گفتیم موجودات نورانی تازه‌ای منتج می‌گردند و اشراقات ادامه می‌یابند و حرکت ایجاد بدون توقف استمرار می‌یابد و این معنی تغیر در مورد انوار است.

باب سوم

فصل چهارم

تقسیم برازخ

جسم یا فارد است و یا مزدوج. فارد همان مفرغ بسیطی است که در آن ترکیبی نیست مثل افلاک و عناصر. مزدوج همان جسم مرکب است از افلاک و عناصر مثل موالید[1] ثلاثه به واسطه ترکیب از هر کدام از آن موالید. فارد: ۱ ـ حاجز است مثل زمین که نور را بطور کلی از نفوذ و وصول به ما بعد مانع می‌شود.

۲ ـ لطیف مثل هوا که اصلاً مانع نور نمی‌گردد.

۳ ـ مقتصد که به طور ناتمام مانع نور می‌شود مثل آب صاف و جواهر معدنی شفاف.

برازخ قابسه:

عناصری هستند که نور خود را از افلاک می‌گیرند برحسب صورت انوار عرضی و استعدادات مختلف خود، و فارد قابس یعنی بسیط عنصری از این اقسام سه گانه: زمین و هوا و آب خارج نمی‌باشد که خود یا قابس است و حاجز مثل زمین و یا مقتصد است مثل آب و یا لطیف است مثل هوا، و میان ما و برازخ علوی نه حاجزی است و نه مقتصدی و نه انوار عالیه را از ما حجابی است.

و اما مزدوج یا مرکب به یکی از اقسام فارد نسبت داده می‌شود برحسب غلبه یکی از اقسام آن بر وی. پس اگر زمین غلبه کرد مرکب حاجز است و اگر آب غالب آمد مقتصد و چنانچه هوا غلبه یافت لطیف می‌باشد: «هر مرکبی به حسب غلبه به

---

۱ ـ افلاک آباء و عناصر امهات و آنچه از آنها متولد می‌شود موالید خوانده[2] شده‌اند.

یکی از اینها نسبت داده[1] می‌شود.»

و ماده اجرام افلاک اثیری است اما ماده اجرام سفلی عنصری و غیراثیری است و اشاره کردیم که جسم از جسم مطلق به علاوه کیفیات محسوسه با اشراق نور بر آن تشکیل می‌شود. این تحلیلی است فلسفی برای جسم. اما از ناحیه عنصری اجسام همگی یا خاک‌اند یا آب یا هوا و یا آمیزه‌ای از اینها، و هر جسمی را برحسب عنصر یا عناصری که آن را تکوین می‌بخشد مهر و نشان ویژه خویش است.

افلاک:

افلاک را اجرامی است که تا به جوار جواهر نورانی بالا می‌روند و از جهات نقص موجود در این جواهر سلسله تنازلی صدور یافته است. نخستین این افلاک برزخ محیط یا فلک محیط است که جسمی است واحد و بسیط و مستدیر چون شکل کره‌ای که کاملترین اشکال است و بالفعل نامنقسم است و غیرمرکب و بر جمیع اجسام محیط و محدد الجهات می‌باشد و آن موجودی است ابداعی که دفعهً از عقلِ مفارق حاصل گشته است و در آن جهاتی معین وجود ندارد زیرا صاعد از مرکز چهره به سویی می‌گرداند که اسفل خوانده می‌شود و هرچه صاعد بر او و فوق اسفل است اعلی می‌باشد.

سهروردی حقیقت برزخ محیط را با زمین مقایسه می‌کند و در مطارحات می‌گوید: زمین بر نسبتی معین از برزخ محیط مستقر است و تا به هنگامی که در حیز معین خویش است و از آن خارج و دور نشده آن نسبت به برزخ سفلی است. معنی این سخن آن نیست که زمین مستمراً در مکانی است اسفل بلکه سفلیت آن معین می‌شود نسبت به مرکز برزخ محیط و رویکرد (اتجاه) هر جسمی آنست که محدد را به سوی مرکز قطع می‌کند از سویی که زمین در آن قرار دارد و یا جهت مقابل آن بنابراین سفلیت و فوقیت نسبت به زمین اعتباری است.

---

۱ ـ مقاله ٤ فصل ١، حکمةالاشراق.

۱ ـ «زمین نه غایت سفل است نه سفل بودن به وسیله‌اش تعین می‌یابد بلکه سفلیت توسط مرکز محدد معین می‌شود یعنی هرگاه فرض کردیم جسمی زمین را قطع کند برای حصه‌ای از آن نسبتی با محدد الجهات حاصل می‌شود و این نسبت همان سفلیتی است که حیز زمینی این شیء مقاطع می‌باشد زیرا سفلیت به خود محدد معین می‌شود برخلاف صاعد به فوق، چون محدد شیء‌ای را که موضع آن به وسیله خود محدد تحدید می‌شود معین نمی‌کند و هرچه به حیز او (محدد) می‌رسد برای آن حصه‌ای از فوقیت است بسان فوقیت محدد. بنابراین محدد را به ماهیت خویش فوقیت است و زمین را سفلیت، زیرا در حیزی به نسبت محدودی از محدد قرار دارد حتی اگر زمین مثلا از آن حیزها خارج گشت و به فوق متحرک و یا به سفل نازل شد سفلیت برای محدد به وسیله زمین حاصل نمی‌شود.»

پس به طور عموم برزخ محیط را مستمراً فوقیت مطلقه است. زیرا از تمام جهات بر زمین محیط می‌باشد.

مکان:

این برزخ ۱ ـ یعنی برزخ محیط ـ را مکانی نیست برای این که خود محدد مکان می‌باشد چه او مکان را تعریف کرده می‌گوید: «مکان باطن حاوی اقرب آن است» و آنچه را حاوی نباشد مکان هم نمی‌باشد و محددی که برزخ محیط است حاوی ندارد و در این صورت وی را مکان هم نیست. این تعریف مکان همان تعریف ارسطویی است به صورتی مختصر، مکان برای ارسطو «سطح باطن جسم حاوی است که مماس سطح ظاهر جسم محوی است»

افلاک و کواکب و ثوابت:

فلک محیط سلسله‌ای از افلاک و کواکب و ثوابت بی‌شماری را دربر دارد که بشر را احاطه بدانها ناممکن است و آنها مرتب‌اند وترتیبشان سایه‌ای از ترتیب عقلی

---

۱ ـ مقاله دوم، فصل چهارم، حکمةالاشراق «البرزخ المحیط بالارض».

میان انوار می‌باشد زیرا انوار علل اجسام و هیئت‌های آنها بشمار می‌آیند.

نفوس افلاک:

«عالم اثیر یعنی عالم افلاک و کواکب عالمی است زنده زیرا هر فلکی به اراده متحرک است و هرکدام را نفسی مدبر است. و عقول افلاک و کواکب مدبرات علویه خوانده می‌شوند. اما نفوس ناطقه انسانی مدبرات سفلیه نام می‌گیرند. نفوس افلاک انوار مجرده‌ای قائم بذات و مدرک معقولات می‌باشند، و در آنجا میان اجسام ما و اجسام افلاک تفاوت است. پس در بین اینکه نخستین را میلی است که با میل نفوس ما مخالفت می‌ورزد ـ زیرا میل بدنهای ما به سوی مرکز است، و میل نفوس ما گاهی بدان سوی است مرکز همانند همه اشیاء فرو افتاده از بالا و زمانی برخلاف آن است مثل بالا رونده از تحت به فوق ـ درمی‌یابیم که اجرام افلاک را میلی مخالف با میل نفوس آنها نیست. در این صورت برازخ افلاک مقهور عقول خویش‌اند زیرا آنها محرک این حرکات دائره‌ای مستدیمه‌اند[1]».

افلاک تباه نمی‌شوند:

افلاک دائماً حرکتی مستدیر دارند ازاین رو فاسد نمی‌شوند چون آنها را مبدأ و نهایتی معین نیست بعکس حرکت مستقیم، زیرا از بودن یعنی اجتماع اجزاء می‌آغازیدند و به تباهی یعنی انفصال اجسام می‌انجامیدند. حرکت افلاک به سوی مقصدی غضبی و شهوانی نیست بلکه به طرف مقصدی نورانی و عقلی و کلی است چون مقصود از شهوت حفظ نوع است و غضب احتراز از مفسدات و افلاک را به غضب و احتراز از مفسدات نیازی نیست پس افلاک فاسد[2] نمی‌شوند.

---

۱ ـ فصل چهارم، مقاله دوم، حکمةالاشراق.

۲ ـ هیاکل‌النور، ص ۶۹.

کواکب سبعه سیاره:

و آنها خورشید است و ماه (نیران) و خمسه متحیره: یعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد، زیرا هر کدام از آنها را حرکاتی مختلف‌وکندو شتابان ـ از این رو هر یک از این حرکات وجود برازخی متعدد را اقتضاء کرده است و برازخی که برای افلاک هفتگانه نور غیر غنی‌اند و در تحقق و کمالات خود به نوری مجرد نیازمنداند. خورشید را ایرانیان (هورخش) می‌خوانند که عظیم‌ترین انوار طبقه عرضیه یعنی طبقه ارباب اصنام نوعیه و اجسام می‌باشد، و آن نوری است پر تلألؤ که در امتزاجات عنصری مؤثر است و بر نفوس ناطقه و صور و اعراض افاضه دارد، و او فاعل نهار است و رئیس آسمان و عالم جسمانی است، و اصحاب کشف عقلی برآنند که تعظیمش واجب می‌نماید و اشاره کردیم که در سنت مذهب اشراق همچنان که سهروردی[1] می‌گوید تعظیم آن واجب می‌باشد، و شارح سهروردی می‌گوید او تعظیم خورشید را از دین ایران باستان گرفته است و ایرانیان آتش را به عنوان مظهر خورشید می‌پرستیدند.

دعای خورشید و ستارگان:

چون خورشید و ستارگان را در روشن ساختن عالم ارضی اثر می‌باشد از این جهت سهروردی در کتاب‌های خود برای آنها ادعیه بسیاری آورده است و شارح می‌گوید:[2] مصنف را ادعیه مشهوری برای کواکب هفتگانه است و در هر روزی از روزهای هفته دعائی ویژه یکی از هفت ستاره دارد و آنها را به نهایت تعظیم و مدح گفته است او در دعای خورشید می‌گوید: «درود بر حی ناطق انور و شخص اظهر و کوکب ازهر. سلام و تحیات و برکات خداوند بر تو باد ای نیر اعظم و سیاره اشرف طالع و منبع متحرک در راه عشق جلال آفریدگار. تو هورخش شدیدی و قاهر ظلمتی

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق ص ۳۵۷.

۲ ـ حکمة‌الاشراق، حاشیه ص ۳۵۷.

و رئیس آسمان و فاعل نهاری به امر خداوند تعالی. ای ملک کواکب و سید اشخاص علوی و ای مالک رقاب انوار جسمانی به حول و قوت مطاع خداوندی، و ای جرم منیر و زاهر و ای حکیم فاضل و بزرگترین اولاد قدس. که‌از‌اوست‌روشنایی‌های پرده‌نشینان و ای خلیفه نورالنور در عالم اجرام...»

این نظریه در تفسیر جسم و ماده ما را به دیدگاه طبیعت‌گرایان یا نخستین فیلسوفان و تکیه آنان بر عناصر اربعه باز می‌گرداند جز اینکه سهروردی همچنان که از دیدگاهش آشکار می‌شود فقط از سه عنصر که آب و هوا و خاک باشد سخن می‌گوید و آتش را هوای گرم می‌داند.

در نظریهٔ سهروردی در باب افلاک و کواکب استمرار نظریه ارسطویی را می‌بینیم که برای افلاک عقولی مقرر می‌دارد. این نظریه از دیدگاه صابئان در موردی که به تقدیس کواکب اختصاص دارد متأثر گشته است. حتی سهروردی برای هر کوکبی دعایی خاص در نظر می‌گیرد و بر آن می‌شود که کواکب باید در مذهب اشراق تقدیس شوند. اما خورشید با اوصافش شایسته‌ترین کواکب به دعاء و تعظیم است، زیرا ایرانیان او را می‌پرستیدند. پس سهروردی در اصل ایرانی و عشق بایرانیت داشته است.

باب سوم

فصل پنجم

زمان و حرکت

مقولات:

مشائیان برآنند که مقولات ده تا است و آنها جوهرند و کم و کیف و حرکت و اضافه و ملک و زمان (متی) و مکان (این) و وضع و فعل و انفعال. سهروردی بر آنان ایراد کرده می‌گوید: فقط پنج مقوله داریم و آنها جوهرند و کم و کیف و حرکت و اضافه یا نسبت، و اما ملک تحت مقوله اضافه است و همچنین زمان و مکان و وضع اما فعل و انفعال تحت مقوله حرکت[1] درمی‌آیند «و برای حرکت قسمی خاص منظور داشته است زیرا ثبات آن مثل جوهر و کم و کیف و اضافه قابل تصور نیست».

۱ ـ حرکت:

در گذشته به بررسی جوهر نورانی و جوهر ظلمانی پرداختیم و متعرض مظاهر عقلی و جسمیی که بر هر کدام عارض می‌شوند، گشتیم. همچنین متعرض حرکات افلاک شدیم. حال می‌خواهیم به طور مجمل به حرکت بپردازیم و چون زمان بنا به رأی ارسطو با حرکت مرتبط است (برحسب تعریف ارسطو از آن) از این رو باز هم متعرض زمان خواهیم شد، و حرکات یا قسری هستند، یا ارادی و یا طبیعی، و قسری یا ذاتی

۱ ـ مقولات را پنج تا قرار می‌دهد: جوهر و کم و کیف و حرکت و نسبت (اضافه) و زمان و مکان داخل در نسبت‌اند زیرا زمان نسبت شیء است بزمان خود اما مکان نسبت شیء است به مکان خود (ر.ک: المطارحات، ص ۲۷۹، مشرع دوم).

است مثل سنگ‌پرانی و یا عرضی مانند بالا بردن سنگ. حرکت ارادی آن است که از روی شعور صدور می‌یابد. اما حرکت طبیعی از روی شعور صادر نمی‌گردد.

حرکات افلاک:

حرکت افلاک دورانی[۱] و تام‌اند و دوره در هر روز و شبی تمام می‌شود، آنها (حرکات افلاک) علت بروز حوادث‌اند. و افلاک کون و فساد ندارند و در حرکات و مناسبات همانند امور قدسیه‌اند.

۱ ـ به وسیله حرکت خورشید از شب به روز و از روز به شب بر حرکت دورانی خورشید استدلال می‌کند و سپس می‌گوید خورشید بر گرد زمین حرکت مستدیر دارد.

۲ ـ این دوره یعنی حرکات افلاک همان دگرگونیهایی است که عارض بر جایگاه می‌شوند و موجب شکوفایی حیات نباتی می‌گردند.

۳ ـ افلاک کون و فساد نمی‌یابند و از بسائط ترکیب نمی‌شوند والا تحلل و عدم دوام حرکات لازم می‌آید و نیز حدوثی که موجب تقدم حرکات و برازخ دیگر که همیشه محیط بر آنها است لازم می‌آید، زیرا هر کدام از کون و فساد و ترکیب از بسائط را علتی حادث لازم است. حوادث فقط از حرکات افلاک تحقق‌می‌یابد. پس از حدوثی که عدم افلاک را ایجاب می‌کند وجود افلاک لازم می‌آید که خود محال است پس افلاک کون و فساد نمی‌پذیرند.

٤ ـ بر این که افلاک در حرکات خود به انوار عقلی می‌مانند استدلال کرده و مشائیان را که می‌گویند در هر فلکی یک عقل اثر می‌گذارد رد می‌کند به اینکه اگر

---

۱ ـ بر دورانی بودن حرکت افلاک استدلال کرده می‌گوید حرکت حادث به حرکت حادث دیگر باز می‌گردد و همین طور تا بی‌نهایت و این وقتی ممکن است که ما فرض کنیم وجود حوادث برحسب تجدد و تعاقب و غیرمنقطع باشد پس حادثی در عالم وجود باقی می‌ماند که دائماً و لاینقطع متجدد باشد و چیزی که تا بی‌نهایت در آن تجدد لازم می‌نماید حرکت دورانی است نه مستقیم چون ابعاد حرکت مستقیم متناهی‌اند ولی حرکت دورانی همان حرکت افلاک غیرعنصری است (ر.ک: مقاله دوم، فصل چهارم، حکمةالاشراق)

عقلی واحد موئثر در فلک بود حرکات فلک همانند گشته و تغییری در حرکات پیدا نمی‌شد ولی واقعیت آن را باطل می‌سازد، لذا فلک از همه قواهر و مناسبات بین آنها متأثر می‌گردد. او از دورانی سخن می‌گوید که در آن افلاک با نسبتهای عقلی تحقق پذیرفته سپس بر عالم جسمانی تنزل می‌یابند و دور به پایان می‌رسد و (قیامت) به‌پا می‌شود.

۵ ـ برزخ مرده نه به خود بلکه به وسیله غیر می‌چرخد، و افلاکی را که تحت فلک محیط اند حرکاتی ویژه است که گاهی با حرکت فلک محیط در رویکردش تفاوت دارد ولی حرکت فلک محیط با خود همه افلاک را حمل می‌کند، در این صورت افلاک به عرض و به تبع این حرکت عمومی حرکت می‌کنند. اما حرکت ویژهٔ هر کدام از آنها ذاتی او می‌باشد مثل حرکت سفینه و حرکت سرنشینانش.[۱]

چون نفس فلک همانست که حرکات فلک را افاضه می‌کند از این رو تحریکی که نفس فلک به جرم فلک می‌کند تحریکی است اختیاری و ارادی و اما حرکت جسم فلک حرکتی است قسری چون فلک در این مورد به تحریک نفس خود تن داده است.

۶ ـ افلاک به تغذیه و نمو نیازی ندارند. بنابراین حرکتشان به سوی جواهر عالیه است نه سافله «و تابش انوار متعالی و مددهای لطیف الهی از آنها قطع نمی‌شود[۲] و از هر اشراقی حرکتی منبعث می‌شود و از هر حرکتی برای اشراقی دیگر مستعد می‌گردد. پس با تجدد حرکات اشراقات ادامه می‌یابند و با تسلسل آنها بروز حوادث در عالم سفلی دوام پیدا می‌کند». و حرکات افلاک، مادون خود را برای استقبال از نفحات فیض انوار اعلی مهیا می‌سازند.

سبب حرکات افلاک:

مفیض بر نفوس افلاک، شعاعی نورانی است که امری قدسی است و از این رو

---

۱ ـ ص ۳۳۱ حکمة‌الاشراق.

۲ ـ هیاکل‌النور، هیکل پنجم، ص ۷۰

سبب این حرکات می‌باشد. و انوار قاهره‌ای که در ابدان تصرف می‌کنند از انوار مجرده‌ای که مدبر ابدان‌اند اشرف می‌باشند به علت بعد نخستین از ظلمات و قرب اخیری ابدان و افلاک باید در حرکات خود غایتی را دنبال کنند و این غایت باید متجدد و دائم و نامتناهی باشد و آن شعاعی است قدسی و لذیذ که از انوار قاهره و نورالانوار بر نفوس افلاک افاضه می‌شود. اشراق خود سبب حرکت است زیرا نفس چنانچه از چیزی یعنی تابشی فائض که بر او می‌تابد منفعل گشت بدنش نیز منفعل شده حرکت می‌کند. همچنین نفس فلک هرگاه از لذت قدسیه به علت اشراقات عقلی منفعل شد از این راه بدنش که جرم فلکی است از حرکات دورانی مناسب با اشراقیات نوری انفعالی می‌پذیرد، همچنان که حرکت بدن و اضطراب آن برای اصحاب مواجید بادوام با رقه‌های الهی بر نفوسشان ادامه می‌یابد همچنین حرکات افلاک و مواجید آنها بادوام ورود اشراقات بر نفوسشان دوام پیدا می‌کند، پس تحریکات برای اشراقات معداند و اشراقات بار دیگر موجب حرکات می‌شوند. حرکت منبعث از اشراق غیر از حرکتی است که برای آن اشراق معد بوده است. بنابراین دوری که ممتنع است رخ نمی‌دهد پس همیشه حرکت شرط اشراق است و اشراق بار دیگر موجب حرکت بعدی می‌شود و دائماً این چنین است. همه اعداد حرکت و اشراقات مضبوط اند برای عشقی مستمر و شوقی دائم، و توالی حرکات بر نسقی واحد در افلاک تمام می‌گردد، چون انوار سانحه در نظمی واحد بر انوار مدبره متوالی‌اند، زیرا فیضان انوار پی‌درپی از نورالانوار بر مادون خود بر نسقی واحدند و اختلاف مدبرات در حرکت دوری راجع است به نور سانحی که از نورالانوار بدو می‌رسد. اما اختلاف حرکات آنها راجع است به اختلاف علل فاعلیت آنها از لحاظ شدت و ضعف که آنها قواهراند.

منتهی شدن حرکات به انوار جوهریه:

سهروردی می‌گوید: «تراست که بدانی سبب نخستین همه حرکات یا نوری است مجرد و مدبر برازخ علوی و انسان و غیره و یا شعاعی است که موجب حرارت

متحرک است برای آنچه به نزد ما است، همچنان که در بخارها مشاهده می‌گردد (بخار همانهایی‌اند که از جسم رطب بالا می‌روند) و یا آن چیزی که از دودها دیده می‌شود و دودها (همانهایی‌اند که از جسم خشک با گرم کردن و تصعید شعاع به فوق متصاعداند) ».

بر این اساس حرکت از نظر او نقل و تغییری است که سبب نقل آن انوار مجرده مدبره‌اند. اما تغییر به شعاع مجرد صادر از انواع مجرده بازمی‌گردد.

و به طور کلی حرکت در نهایت به نور اول برمی‌گردد. بنابراین حرکت سنگ به زیر حرکتی طبیعی برای سنگ به شمار نمی‌آید زیرا اگر این حرکت طبیعی بود باید دائماً متحرک می‌بود در حالی که چنین نیست. در این صورت در آنجا قاسری است که آن را از حیز طبیعی آن خارج می‌کندو این قاسر به نوری مجرد و مدبر[1] و یا شعاعی کوکبی منتهی می‌شود و آن نوری است عارض که در آب حرارت را احداث می‌کند و از آب بخار به وجود می‌آید و این بخار به سبب حرارت اشعه کوکبی متصاعد می‌گردد سپس متکاثف گشته باران فرو می‌ریزد و یا منجمد شده تگرگ یا برف می‌بارد.

هرگاه بخارهای آبی متراکم در آسمان که به شکل ابر درآمده‌اند خواستند از هم باز شوند از شدت مقاومت و اصطکاک تندر پدید می‌آید و روشنائی بزرگی که همان برق است بر این اصطکاک سبقت می‌گیرد. و این برق امری آتشین است که بر اثر اصطکاک حصول می‌یابد. و چون دود از ابر جدا شده به سوی زمین سرازیر گردد به علت تکاثف جرم و چربی ماده‌اش مشتعل می شود. اینها صاعقه‌هایند که یا لطیف‌اند و یا غلیظ. همچنین است شهاب‌ها و آن ستاره‌های پراکنده در شب‌اند که ماده آنها دودی و چرب است و در ورای این فرو آمده‌ها قوایی است روحانی و مسبب آنها.

سبب باد تفرق دخانی است که از دو سوی به بالا متصاعد است و به صورت

---

۱ ـ مثلاً بسان انسان به هنگامی که سنگی به بالا پرتاب می‌کند.

باد می‌وزد. نخستین سبب بادها گرم شدن هوا، به وساطت حرارت است که فشرده شده به صورت باد می‌وزد. منشاء حرارت اشعه کوکبی است که نوری عارض می‌باشد، و حرکات آبهای نهرها و جوشش آبهای چشمه‌سارها به بخار محبوس در زیر زمین مربوط اند و همچنین است زلزله‌ها و آتش‌فشانها. بنابراین به طور کلی سبب حرارت نور است خواه مجرد و خواه عارض، و حرکات در برازخ علوی هر چند مهیای اشراقات‌اند جز اینکه اشراق از انوار قاهره است و مباشر حرکت نور مدبر است پس علت در حرکات افلاک نور مجرد است یا نور سانح (عارض) و حرکت به طبیعت حیات نوری نزدیکتر است چون حرکت امری است دائمی به علت وجودی نوری به خلاف سکون که امر عدمی است.

سکون ضد وجودی به‌شمار نمی‌آید پس محتاج به علتی وجودی و خارجی نمی‌باشد و سکون را علتی نیست. بنابراین سکون عدم علت ملکه است یعنی عدم حرکت «از آنجا که سکون امر عدمی بوده است پس با ظلمات میته (آنکه در او حیاتی نیست) مناسب است. اگر نوری قائم یا عارض نبود حرکتی اصلاً واقع نمی‌شد. بنابراین انوار علت حرکات و حرارت‌ها گردیده‌اند و حرکت و حرارت هر کدام مظهری برای نور (یعنی برای حصولش آماده‌اند) بشمار می‌آید نه اینکه برای او دو علت (دو فاعل) باشند بلکه قابل را مهیا می‌سازند به اینکه نوری از نور قاهر به جوهر خویش بر قوابل مستعد به اندازه‌ای که در خور استعدادشان است فائض گردد. چون استعداد قابل با حرکات فلکی و حرارت مستفاد از اشعه کوکبی کمال یافت مفارق بر او به اندازه استعدادش از جوهر و اعراض افاضه می‌کند. اما نور آن دو (حرکت و حرارت) را به وجود می‌آورد و به اصلشان می‌رساند. و نور بذات خویش فیاض و برحسب ماهیت خود فعال است و اما اشعه کواکب از آن است که هرگاه کوکب با چیزی متکاثف روبرو شد ویرا مهیا می‌سازد که از عقل مفارق در او نوری حاصل آید و همان است که شعاع کوکب خوانده می‌شود. و نور تام (مثل نور کوکب) فی‌نفسه آن است که برای نور فائض علت باشد همانند شعاع».

به ضرورت باید تسلیم شد که نور موجد نور و عارض پدید آورنده عارض

است و تسلیم بدان همانند تسلیم به این است که وقتی می‌گوئیم مثلث مثلث است از این نتیجه می‌شود که مثلث را سه زاویه است با این که مثلث در این مثال هیئتی است ظلمانی و منتج از عرض ظلمانی و حال آن که نور عارض هیئتی است نورانی. حرارت و حرکت در عنصریات متلازم‌اند ولی در اجسام فلکی حرکت با حرارت همراه نمی‌باشد و بین نور و حرکت در برازخ علوی مصاحبتی است و به عبارت دیگر این مصاحبت نسبتی است بین نور مدبر با انوار علوی و از این نتیجه می‌گیریم که منشاء حرکت نور است چه در موجودات علوی مثل برازخ فلکی علوی و چه در عنصریات. منشاء حرکت در اول نور مدبر فلک است و حرکت را هیچ‌گونه حرارتی یعنی تغییری مقارن نمی‌باشد بنابراین حرکات در اینجا دورانی و منتظم‌اند و کون و فسادی در میان نیست. اما منشاء حرکت در عنصریات اشعهٔ نوری کوکبی عارضی است به هنگامی که با حرارت یا نوری مدبر (نفس انسانی) همراه باشد و بر انسان واقع گردد.

«هرگاه اشیاء را جستجو کردی و در قریب و بعید جز نور مؤثری نیافتی بنابراین در هستی مؤثری جز نور محض وجود ندارد» و از آنجا که محبت و قهر (روحانی یا جسمانی ناشی از نور) و حرکت و حرارت معلول او (نور) می‌باشند پس حرارت را در انگیزه‌ها و شهوات و غضب مدخلیتی است و همهٔ آنها به نزد ما با حرکت انجام می‌پذیرند مثل بوسه و ضربه با دست و همخوابی و دفاع و شوق‌ها نیز موجب حرکات روحانی و جسمانی‌اند.[1]

---

۱ ـ «آتش از بقیه عناصر در حرکت اعلی و در حرارت اتم است و هم آن است که ظلمات را از میان می‌برد پس آتش اقرب به نور یعنی طبیعت حیات است و آن برادر نور اسفهبذ است و از این رو پیشینیان آتش را تعریف کرده‌اند به اینکه عنصری است شبیه به نفس در نوریت و پرتوافشانی و همچنان که نفس عالم ارواح را روشن می‌سازد همچنین آتش عالم اجرام را روشن می‌گرداند و در روی زمین آتش را خلافت صغری است بدان گونه که نفوس کامله را خلافت کبری است و خداوند را در هر عالم خلیفه‌ای است مثل عقل اول در عالم عقول و کواکب نفوس آنها در عالم افلاک و همچنین است در عالم مثال، و نفوس بشری و اشعه کوکبی در عالم عناصر

«زمان مقدار حرکت است چنانچه متقدم و متأخر حرکت در عقل گرد آیند» ملاحظه می‌شود که تعریف زمان از نظر ارسطو نیز همین است چون او می‌گوید: زمان مقیاس حرکت است برحسب متقدم و متاخر».

منظور سهروردی از گفتارش درباره زمان که آن «مقداری» است، این است که دارای امتداد مقداری است و در کمی و زیادی متفاوت است. و اما این که زمان مقدار حرکت است زیرا هر مقداری مقدار شی‌ای است و چنانچه آن‌مقدار شی‌ای ثابت نباشد پس مقدارشی‌ای غیرثابت یعنی حرکت می‌باشد و مقدار در این معنی مطلق نیست بلکه به هنگامی است که متقدم و متاخر حرکت در عقل گرد آیند. زمان بسان مسافت نمی‌باشد چون مسافت مقدار حرکت است در خارج نه در عقل. برای زمان به حرکت روزانه که حرکتی است دورانی مثل می‌زنند و زمان را بدایت و نهایتی نیست.

چنانچه برای زمان بدایتی فرض کردیم قبل از آن بدایت باید زمانی باشد که در آن زمانی نباشد که خود متناقض است چون معنی قبلیت زمانی است در این صورت زمان ابدی و ازلی است و اعتبار قبل و بعد نسبت به «آن» اعتباری و تقدیری است.

«قبلیت و بعدیت نسبت به «آن» را به طور وهمی و دفعی اعتبار می‌کنیم.

و نیز آتش در ظلمات شب».

«و معنی خلیفه متولی بودن او است برای تدبیر کار رعیت به اصلاح و حفظ تدبیر این عالم به نفوس. و آتش خلافت صغری است زیرا آتش خلیفه اشعه کوکبی است در شب‌های تیره و غذاها را آماده می‌سازد و اشیاء خام را پخته می‌گرداند. بنابراین خلافتش صغری است زیرا نور مجرد در انسان که همان نفس ناطقه او است در آتش تصرف می‌کند یعنی در نور عارض بر آن پس گویا آلت و وسیله‌ایست در دست انسان». «و با آن دو یعنی نفس و آتش هر دو خلافت صغری و کبری کمال می‌یابند از این رو ایرانیان در روزگاران گذشته توجه به آتش را امر کرده‌اند... و آن را عظیم شمرده‌اند برای این که شریف‌ترین و روشن‌ترین اجسام عنصری است و در حرکت و مکان والاترین آنها است چون آتش خلیل را نسوزاند و بزرگداشت آن انسان را از عذاب روز معاد رهایی می‌بخشد و انوار اعم از جوهری و عرضی از نورالانوار و شرعاً واجب‌التعظیم می‌باشند.» حکمة‌الاشراق، فصل دوم مقاله چهارم و نیز ر. ک هیاکل‌النور ص ۷۸.

زمان گرداگرد«آن» آنکه به اجزاء ماضی نزدیک‌تر است بعید و آنچه قبل است ابعد می‌باشد و مستقبل برخلاف[1] آن است.»

زمان دارای وحدتی متصل است و ماضی را از حاضر یا مستقبل انفصالی نیست. «آن» یعنی زمان حاضر و حدتی است متصل به ماضی همچنان که روی به مستقبل دارد. بنابراین حرکت دائم است و در آن توقفی نیست. سخن از ماضی یا حاضر یا مستقبل به طور جدا از هم مخالف واقع می‌باشد. این دیدگاه همانند نظریه‌ایست که بعداً برگسون اتخاذ کرد زیرا وی بر آن می‌شود که در «آن» وجوه سه گانه زمان مجسم‌اند و زمان در تطوری است مستمر و سخن از زمان حاضر منفصل از ماضی یا مستقبل فقط تجریدی است عقلی و مخالف با واقع، و زمان به حدس درک می‌شود نه به عقل.»

قدم عالم

عالم عبارت است از ما سوی‌الله[2] که تقسیم می‌شود به ۱ ـ قدیم و آن عقول‌اند و افلاک و نفوس ناطقه آنها و کلیات عناصر و آنچه لازمه ازلیه آنها است مثل حرکت سرمدی و زمان.

۲ ـ محدث که غیرقدیم است

منظور از قدم عالم این است که اشیاء چهارگانه‌ای که یاد کردیم قدیم‌اند. سهروردی بدین گفتار بر آن استدلال کرده است: «ممکن نیست از نورالانوار و انوار قاهره شیءای که وجود نداشته است پدید آید و شیءای که وجودش بر دیگری

---

۱ ـ مقاله سوم فصل سوم حکمة‌الاشراق.

۲ ـ مقاله سوم ـ فصل اول ـ حکمة‌الاشراق و همچنین ر.ک: هیاکل‌النور ـ هیکل چهارم فصل پنجم ص ۶۶ ـ واحد که صانع است علت تامه همه اشیاء است و این علت دائم‌الوجود است و مادام که چنین است معلول تخلف‌پذیر از آن نیست والا مرجحی را لازم می‌نماید و حال آنکه او علت تامه است و متوقف بر امری حادث نمی‌باشد و واحد قبل از همه ممکنات است و در آن هیچ تغییری نیست پس عالم صادر از او ازلی و ابدی است.

متوقف است هرگاه متوقف علیه آن وجود یافت او نیز وجود می‌یابد. چون عالم معلول خداوند است و خداوند ازلی است در این صورت عالم نیز ازلی است زیرا تخلف معلول از علت تام کامل محال است و دیگر این که تأثیر ازلی همانند خودش ازلی است و در جایی که به نورالانوار و صوادرش اختصاص دارد قبل و بعدی تحقق نمی‌پذیرد چون وقت از نورالانوار و صوا در آن متأخر[1] است».

دلیلی دیگر این که اگر ما تسلیم شدیم معلول دوم و سوم از ظواهر مثلاً حادث‌اند پس محتاج به مرجحی هستند و نمی‌توان در حدی معین متوقف گشت. بنابراین باز هم احتیاج به مرجحی در ذات خداوند داریم که سبب حدوث را توجیه کند چون این امر با طبع ازلی الهی مغایر است در این صورت نمی‌توان به حدوث قائل شد بلکه لازم است به ازلیت معلولات عالیه صادر از نورالانوار تسلیم گردید.

فعل ارادی خداوند ازلیت را از او دور نمی‌سازد زیرا اراده و هر صفتی غیر از آن هرگاه دائم به دوام ذات خداوند باشد و فعل بر غیر آن متوقف نباشد واجب است دائم باشد به دوام ذات. متکلمان از ترس اثبات دو قدیم یکی خداوند و دیگری عالم بر قدم عالم اعتراض کرده می‌گویند عالم با خداوند مساوی می‌شود. مسأله قدم عالم از مسائل مهمی است که متکلمان برای دفاع از اصول عقائد بدان تاختند و با ارسطو به مخالفت برخاستند و به حدوث عالم قائل شدند. سهروردی بر آن است که مسأله قدم عالم که آن صادر از خداوند است فرقی با صدور شعاع از خورشید ندارد.

«از دوام شیءای با شیء دیگر تساوی آن دو و عدم اولویت یکی به علیت و دیگری به معلولیت لازم نمی‌آید زیرا دوام شیء با شیء دیگر تساوی را اقتضاء ندارد و آن را به منبع نور و شعاع دائمش بیازمای که دانستی شعاع محسوس از نیر است نه اینکه منبع نور از شعاع است و هر قدر منبع نور اعظم دوام یابد شعاع نیز دوام می‌یابد با اینکه شعاع از او است و نسبت عالم به واجب نیز چنین است که بدوام واجب دوام می‌یابد با اینکه وجودش از او است و از آن امری محال لازم نمی‌آید بدانگونه که گمان رفته است.

---

۱ ـ ر. ک. هامش ۲ صفحه ۲۴۶.

بنابراین عالم مساوی خداوند نیست با اینکه از او صادر است. صادر از قدیم قدیم است زیرا همچنان که بیان داشتیم وجود مرجح منتفی است.

و اما قسم دیگری از عالم که بدان اشاره کرد مقصودش عالم عناصر است. و قول به حدوثش نسبی است چون نسبت به موجودات قدیم عالیتر از خودش حادث است ولی با این همه خود قدیم است زیرا در عالمی قدیم قرار دارد، چون نظمی که با او همراه است واشعه پژمرده سرگردان که بر او می‌تابند به نظام قدیمی انوار وابسته‌اند و چون فیض ازلی و ابدی است و در حدی معین متوقف نیست لذا این قسم از موجودات به طور غیرمستقیم قدیم‌اند.

از پرداختن سهروردی به حرکت و زمان و قدم عالم برمی‌آید که برغم اعتراضاتی که برمی‌انگیزد و سبکی که برحسب مذهب خود به کار می‌گیرد تا حد زیادی از مشائیت متأثر است و بررسی ما از حرکت در برابر مقولات دیگر بدان باز می‌گردد که حرکت تفاعلات و تغیراتی را که برای جسم طبیعی رخ می‌دهند مجسم می‌سازد، جز اینکه سهروردی همه حرکات را چه در جسم و چه در افلاک به انوار و اشعه صادر آنها باز می‌گرداند، و حال آنکه ارسطو حرکات را به عقول سپس به محرک نخستین که محرک است و خود حرکت‌ناپذیر برگردانیده. اما زمان همچنان که ارسطو می‌گوید و سهروردی مقرر می‌دارد سخت به حرکت مربوط است.

بنابراین زمان برحسب متقدم و متأخر مقیاس حرکت به شمار می‌آید چون همسنگی متقدم و متأخر شامل قبلیت و بعدیت است که دو طرف قیاس زمانی محسوب می‌گردند و بنابر رأی سهروردی جدا ساختن زمان حاضر از گذشته و آینده ممکن نمی‌باشد و پرداختن به زمان ما را به مسألهٔ قدم عالم که مشکلاتی را برای متکلمان و فیلسوفان اسلامی برانگیخته می‌کشاند راه‌حل سهروردی برای این مشکل بر تدرج در قدم مبتنی است زیرا انوار قدیم‌اند و عناصر نیز قدیم ولی نظم این عناصر به واسطه اشعه فائضه متنازلاً از انوار کمال می‌یابد. در این صورت انوار را در مرتبه، تقدمی است بر عناصر. این تقدم منجر به برقراری نوعی از تمایز در قدم نسبت به انوار مجرده می‌شود. پس عناصر نسبت به انوار به سبب اختلاف در مرتبه نزولی محدث می‌باشند. بنابراین حدوث فقط اعتباری است و در نهایت قدم است.

باب چهارم

در نفس و رهایی آن

باب چهارم

فصل اول

نفس و بدن

۱ ـ چون ذات مدرک همان است که ما را به عالم مربوط می‌سازد بلکه وجود ما را در این عالم تأکید می‌بخشد ـ اگر ما را مطلقاً وجودی جز آن (ذات شاعره) باشد ـ بر ما است که‌به‌بحث نفس در فلسفه‌ای مثالی و هندسی[1] (ابعادی) بپردازیم. چنان فلسفه‌ای که نزدیک است ویژگی ذاتی نفوس را نابود ساخته آن را برای موضوعیتی فارق و غیرعادی که در پناه ساختمان کلی وجود اشراقی است خاضع سازد.

افراطی‌ترین مذاهب آن است که بر فرض مبدئی واحد مبتنی است که یا مادیتی فراگیر و یا روحانیتی کامل را باور دارد. در حالت نخستین با زورگویی مذاهب حسی مواجهیم که بر واقعیتی ملموس رو آورده و از ماوراء حس چهره برتافته‌اند. نفس در این فلسفه مطلقاً شیئیتی نداشته وجودش مورد انکار است مگر این که مذهب حسی مثل ذیمقراطیس می‌گوید نفس از ذراتی مادی و لطیف تشکیل یافته است.

مذهب غیرمادی افراطی (روحی) ماده را جز ثبات اندیشه چیز دیگری نمی‌داند. از این رو فقط برای نفس وجودی قائل است و هم او ذاتی است شاعر به گونه‌ای که دکارت می‌گوید. جوهری است و مدرک اندیشه‌های خویش بدانگونه که بارکلی قائل است. بنابراین موجودات جز اندیشه‌ها چیز دیگری نیستند. اما فلسفه وجودی معتدل به نزد ارسطو و پیروانش نفس را قوه‌ای می‌دانند که فقط برای این که در

---

۱ ـ نفس که فراتر از ماده و بعد است در عالم ابعاد (هندسی) قرار می‌گیرد و نفوس جزیی خاصیت ذاتی می‌یابند. م.

بدنی خاص حلول کند وجود یافته است. بنابراین هر نفس جزئی و خاص را بدنی است جزئی و خاص، و علاقه نفس به بدن فقط علاقه‌ای است تدبیری. لذا نفس همان است که بر بدن حکم می‌راند و این است تنها توجیه اتحاد نفس و بدن. حال ببینیم دیدگاه اشراق نسبت به این مسأله چیست؟

اشراق به اندیشه‌ای افلاطونی که ماده را با شر برابر می‌داند منتهی می‌شود. بنابراین بدن چون مادی است برای نفس شر به حساب می‌آید و نفس را بدن با انبوهیش فرا گرفته است و نفس برای رهایی از اسارتش می‌کوشد. تعالیم اشراق در مجموع به سوی تطهیر نفس و توجیه آن برای وصول به انوار عالیه ره می‌سپرد و چون تن مانع تحقق این هدف است گریز از آن برای رهایی و آزادی عقلی لازم بوده است جز اینکه برای بدن ـ و طبیعت ظلمانیش ـ شوقی است به نفخه‌های نور. از این رو به صحبت نفس و جلوه‌خواهی از اشعه قدسیه‌اش پرمیل است، زیرا طبیعتش به او اجازه نمی‌دهد تا به سرچشمه اصلی نور بپیوندد. پس فقط محبت است که میان نفس و بدن ارتباط برقرار می‌کند. این علقه و رابطه از نوع علاقه علت به معلول یاعرض به محل نیست یعنی علاقه‌ای جوهری نمی‌باشد پس در[1] این صورت تنها علاقه‌ای شوقی است به سبب مناسبتی که میان نفس و بدن است که با مزاج خود متسعد قبول فعلهای نفس[2] می‌باشد. «... نیست مزاج مگر بسان فتیله‌ای که مستعد گردیده و از آتش مشتعل شده و چراغی فروزان گشته است. پس این چنین از واهب صور مستدعی نفسی گردید که کمال او می‌باشد... و علاقه شوقی اقتضا کرد تا از نفس بر بدن آنچه را می‌تواند بپذیرد افاضه کند یعنی همانهایی که نظیر کمالات نفسانی و اعتبارات عقلی‌اند. از این رو از نفس بر بدن قوه غضب در ازاء قهر مادون خود و شهوت در قبال محبتش به مافوق فائض گشت. پس نور چون لذاته، نه به وسیله امری خارج از ذاتش، فیاض است واجب است کمالاتی رقیق از او بر بدن مستعد قبول، افاضه شود.»

همچنان که جسم میل به نفس دارد همچنین نفس به بدن خاص خود راغب

---

۱ ـ حکمةالاشراق. مقاله چهارم، فصل پنجم.

۲ ـ تلویحات، علم طبیعی، تلویح سوم.

است ولی این میل فقط فیزیکی است، و همچنان که نفسی بر بدن قوای خاص خود را افاضه می‌کند همچنین بدن در نفس قوای متعلق به خود را قرار می‌دهد مثل غاذیه و مولده و نامیه و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه.

«این قوی یعنی رؤسای سه گانه که غاذیه و نامیه و مولده و خادمان چهارگانه که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه‌اند همگی فروغ نور اسفهبداند، و صیصه صنم نوراسفهبد است و صیاصی همگی اصنام روح‌القدس صاحب طلسم نوع انسانی‌اند... و این قوی فروعی برای نوراسفهبد به شمار می‌آیند و از او فائض‌اند، چون به تنهایی و بدون نیاز به نور، فعلی انجام نمی‌دهند [1]».

و همچنین قوای حس ظاهری و باطنی ادوات و ابزار نفس‌اند که بدن آنها را برای ادراک عالم خارجی به کار می‌گیرد. و حقیقت علاقه میان طرفین یعنی نفس و بدن در مداومت عملیات احساس که محسوس و عضو حسی می‌خواهد، آشکار می‌شود. ادراک نفس از محسوس در اینجا اشراقی و حضوری و اثر نفس ناطقه که دارای نشانی نورانی است آشکار می‌گردد. پس مناسبات حسی در بدن و اعضای مختلف آن را مناسباتی نفسانی که رنگی اشراقی به خود می‌گیرد مقابله می‌کند.

اتحاد بین طرفین ناممکن است زیرا وجود ماده در چنین مذهب روحی وجودی است و همی، جز اینکه دیدگاه فلسفی سهروردی روی هم رفته با مثال افلاطونی هماهنگی دارد، و تا حد زیاد در آنچه مربوط به علاقه نفس به بدن است از مشائیت اسلامی به ویژه ابن‌سینا پیروی کرده و ادله او را بی‌تغییر و تبدیل تکرار کرده است مگر در مواردی که با مسائل مذهبی مواجه گشته است.

سهروردی در موارد بسیاری بر اصحاب مذاهب مادی ایراد می‌گیرد:

۱ ـ نفس معانی را درک می‌کند، و معانی غیرمادی‌اند. بنابراین وسیله‌ای که آنها را ادراک می‌کند مقدارناپذیر و غیرمادی است در این صورت نفس ناطقه غیرمادی و غیربدن مادی است.

---

۱ ـ حکمةالاشراق، مقاله چهارم، فصل پنجم.

۲ ـ تراوش از جسم به خارج موجب تحلیل آن جسم می‌گردد و گاهی یکی از اعضاء تن ناقص می‌شود و لکن وحدت کمال‌پذیر نفس حتی پس از متلاشی شدن جسم یعنی بعد از مرگ برجای می‌ماند.

۳ ـ در خلال فعالیت اندیشه، ادراک به ذات بدون غفلت از آن دائمی است با اینکه ممکن است از جسم خود غافل شویم، این خود بر مبدئی غیرمادی (روحی) یعنی نفس را تأکید دارد «من می‌اندیشم پس من هستم» و مقصود از وجود در اینجا وجود نفسی است مدرک، این همان چیزی است که دکارت می‌گوید به هنگامی که مبداء مشهور خود را Cogito egao Sum (من فکر می‌کنم پس من هستم) برای جسم پی می‌نهد. لحظات پی در پی‌اندیشه، امتیازی روشن و بی‌غرض بین نفس و جسم برای ادراک را واجب می‌دارد.

٤ ـ ولی این امتیاز مخالف واقعیت تجربی است پس جسم همچنان که احساس می‌کنیم مرکوبی است رام برای نفس ر در حالت صحت نفسانی و جسمانی هیچ امری که دال بر نوعی انفصال و عدم هماهنگی و انسجام یا عدم توافق میان نفس و جسم باشد پدید نمی‌گردد و بزرگترین دلیل آن وجود حواس مختلف است.

وسیله ارتباط دو طرف چیست؟ آن وسیله‌ای که به نفس اجازهٔ تأثیر در جسم می‌دهد و این پدیده‌های مختلفی را که روی هم رفته اشاره به نوعی ارتباط میان نفس و جسم دارند، چه چیز توجیه می‌کند که گاهی این ارتباط اتحاد و زمانی غیر آن است.

و چون از ایجاد اساسی برای این ارتباط عاجز گشتیم، پدیده‌های اتحاد نفس با جسم با وجود فاصله کامل متافیزیکی بین دو طرف بدون تفسیر می‌ماند و به قبول تفسیری بعید از مذهب یعنی موازات ازلی بین پدیده‌های نفسانی و حوادث جسمانی و انسجام آنها ناگزیر خواهیم گشت به گونه‌ای که ظواهر نخستین از ازل بر این مترتب‌اند که ظواهر جسمی مناسب با آنها بدون تداخل یا تأثیری متبادل یا هر نوع ارتباطی دیگر حدوث یابند و این مقتضی قول به قدم نفوس و قدم اجسام است به طور مطلق و این چیزی است که سهروردی آن را به یک سو می‌نهد. این اشکال به نظر

سهروردی با آوردن واسطه‌ای که روح[1] حیوانی است حل می‌شود.

اندیشه روح حیوانی امری تازه نمی‌باشدزیرا جالینوس در طب خود بدان اشاره کرده و مسلمانان آن را به کار گرفته و غزالی در تهافت از آن سخن رانده است و همان فکری است که دکارت در تفسیر پیوند میان پدیده‌های نفسانی و جسمانی بدان استناد جسته است. پس حقیقت این فکر و مدلول آن چیست؟ نفس نورانی و لطیف و بدن برزخی و ظلمانی و کثیف است و میان آنها اتصالی به واسطه تضاد آن دو ممکن نیست پس در این مورد واجب است که واسطه‌ای در بین آید که این دو به سبب آن واسطه پیوند خورند و آن واسطه آمیزه‌ای است از لطافت و کثافت و وسطی است بین آن دو و این واسطه همان روح حیوانی است. روح حیوانی بخاری است لطیف و صادر از تجویف چپ قلب، و پراکنده در دیگر اعضاء جسم و تدبیر نفس در بدن از آن طریق است، و خون این روح را در سریان و جریان با خود حمل می‌کند، پس از آنکه سلطه‌ای[2] نوری از نفس ناطقه اکتساب کند.

«و چون این روح ـ در نوریت و اشتعال ـ چراغی نهاده در تجویف سمت چپ را می‌ماند، که فتیله‌اش بخارات عادی به سوی او از سمت راست و روغن چراغش خون منجذب به سوی او از کبد می‌باشد، و حس حرکت نور و حیات روشنایی و شهوت حرارت و غضب دود او به شمار می‌آیند، چون در عناصر و عنصریات چیزی مناسبتر از او برای نور نبوده است با اینکه نور به طبع خویش به انوار مایل و به سبب مناسبت بدانها شادی می‌کند و از ظلمات نفرت به خرج می‌دهد و به علت تضاد از آن وحشت می‌کند و آن نخستین متعلق نوراسفهبدی[3] گشته است «و دوام تعلقش به حیاتی که روشنایی چراغ او است به دوام روغن چراغ و فتیله بستگی دارد و این تعلق از بین می‌رود و مرگ بر بدن حادث می‌شود بـه انطفاء روشنی این چراغ که بر اثر انتفاء

---

۱ ـ هیاکل‌النور، ص ۵۳.

۲ ـ مراد از سلطه نوری کیفیتی است نورانی که از نفس ناطقه برای او حاصل می‌شود و بدان وسیله مستعد قبول آن قوا از واهب‌الصور می‌گردد ـ ر. ک: هیاکل‌النور ص ۴۳.

۳ ـ شرح هیاکل‌النور، هیکل دوم (خطی).

روغن یا فتیله است و آن در تمام بدن پراکنده است و هر جزئی از این روح در هر عضوی که باشد آن هم بسان چراغی است که ذاتاً دارای شعله است، ولی به سبب شدت اتصال نفس به بدن و اتحاد نفس با بدن و غلبه نور نفس بر انوار بدنی برای نفس شعوری تام به هر شعله‌ای حاصل نمی‌شود بلکه به علت اتصال برخی از انوار با بعضی دیگر تخیل می‌شود که همه آن چراغها و شعله‌ها یک چراغ‌اند و از یک شعله، و آن چراغ حامل قوای نوری یا جسمانی است یعنی قوای نوری به اقسام خود چه مدرک باشند و چه محرک فرق نمی‌کند و به واسطه نور اسفهبد در بدن تصرف می‌کند، زیرا تصرف نهائی در لطیف منتهی به تصرف غائی در کثیف است از طریق واسطه‌ای که مناسب هر دو است و بین آن دو متوسط است پس از کثیف الطف است و از لطیف اکثف و با افاضه قوای نورانی اسفهبدی نور به بدن عطا می‌کند.

از این عبارات آراء زیرین را استخراج می‌کنیم:

۱ ـ میان مراکز حسی و اعضای جسم ارتباط است و ما آن را اکنون به اعصاب معنی می‌کنیم، اما برحسب رأی سهروردی قوای محرکه و مدرکه توسط فعالیت جرم بخاری لطیفی است که از لطائف اخلاط به وجود آمده است و در بدن سریان دارد.

۲ ـ مصدر این جرم تجویف قلب می‌باشد.

۳ ـ این جرم از قلب به طور خودکار مندفع نمی‌شود بلکه به مساعدت سلطه‌ای نوری که آن را از نفس اکتساب می‌کند وقوع می‌یابد یعنی پس از اشراق نورانی بر آن.

٤ ـ رابطه‌ای است استوار میان اعتدال و انحراف این جرم از یک سو و حیات و مرگ از سوی دیگر در این آراء چیزهائی است که نظر را به خود جلب می‌کند: اولاً گذشت که سهروردی میان نفس و جسم فاصله‌ای آشکار نهاد به اعتبار اینکه آنها را از دو گوهر مختلف به شمار آورد. پس او با این جرم حیوانی لطیف می‌خواهد میان نفس و جسم پیوند دهد ولی لطافت این جسم به هر درجه وحدی که باشد به هر حال جسم است پس چگونه ممکن است نفسی در جسمی تأثیر کند یا آن را وسیله و ابزاری برای تأثیر خود قرار دهد و این عدم امکان بدان باز می‌گردد که وجود از عالی به سافل

تدرج کمی نمی‌یابد زیرا در آنجا بین نور و ظلمت و روح و ماده امتیاز اساسی است و ممکن نیست در حد وسطی با یکدیگر برخورد کنند چون ممکن نیست واسطی میان آنها قرار گیرد.

با این گفتارش که خواهد آمد بر پیچیدگی موضوع افزوده می‌شود: «پس از آنکه سلطه‌ای نوری از نفس ناطقه اکتساب کند». حقیقت این سلطه نوری چیست که بر جسم مادی تأثیر می‌کند. چنانچه نور بر روح حیوانی که جسم است تأثیر کند پس آیا مستقیماً بر جسم تأثیر نخواهد کرد؟

این مشکل مذاهبی است که تعارض ذاتی میان نفس و جسم قائل‌اند. سپس برآنند که مشکل وحدت واقعی و محسوس بین نفس و جسم را حل کنند که شکست می‌خورند و در دام دوگانگی می‌افتند.

ثانیاً: از عبارت سهروردی در آنجا که جرم حیوانی را مرکوب نفس ناطقه می‌شمارد، و آن را معتدل می‌خواند، آشکار می‌شود که صاحب بدن سالم است و از عبارت نفس ناطقه که به این جرم سواری می‌دهد، مقصود این است که حیات نسبت به بدن استمرار دارد، اما اگر جرم منحرف گشت یعنی صاحبش بیمار شد، نفس ناطقه بدنی را که این جرم در او است ترک می‌گوید و معنی آن نابودی حیات جسمی یعنی مرگ است و از این قول برمی‌آید که مسأله حیات یا مرگ نسبت به بدن به خود بدن و به حفظ و نگهداری قوا و سلامت اعضایش بازمی‌گردد، زیرا از این جهت نفس را بر بدن تأثیری نیست. پس مرگ و زندگی به طبیعت بدن مربوط اند. و این یکی از دیدگاههای اساسی فلسفه مادی است که مرگ را در انحلال بدن و حیات را در سلامت آن می‌بیند.

ثالثاً: سخن از پیوند نفس با بدن مشکلی مهم برمی‌انگیزد و آن اینکه آیا نفس قبل از بدن یا بعد از آن وجود یافته است؟ یا هر دو با هم وجود یافته‌اند؟ سهروردی مقرر می‌دارد که نفس انسانی قبل از بدن وجود نیافته است و این عکس چیزی است که افلاطون و نو افلاطونیان پیرو او می‌گویند. سهروردی آراء قائلان به قدم نفس را به

استهزاء[۱] گرفته می‌گوید:

۱ ـ هرگاه نفس قدیم باشد چه چیز او را به مفارقت[۲] از عالم قدس و حیات واداشت و به عالم موت و ظلمات وابست؟ برحسب مذهب او آنکه در عالم نور است اشتیاقی به موجودات عالم ظلمت ندارد و گاهی ممکن است این اعتراض را به نظریهٔ خطای دینی رد کرد: به اینکه نفس ناطقه مقر خود را در عالم علوی در نتیجهٔ خطای اصلی ترک گفت ولی سهروردی متعرض آن نشده است.

۲ ـ نفس چگونه حبس گردیده و در کجا مقهور شده است؟ و سبب آزادیش از محبس در وقتی دون وقتی چیست؟ و آیا ممکن است قدیم دراکوانی حادث حبس شود؟ یعنی آیا صحیح است نفس که خود قدیم است با جسم که حادث است بپیوندد؟ ممکن است این اعتراض را رد کرد به اینکه مطلقاً مانعی نیست که قدیم با حادث بر اساس «متقدم در مرتبه» بر «أخس در مرتبه» پیوند یابد.

۳ ـ نزول نفس به عالم حس بدین معنی است که چیزی او را بدین عالم جذب کند یعنی همان است که ویرا به این عالم جذب می‌کند و آیا صحیح است حادث قدیم را جذب کند و به ترک عالم قدسش وادارد؟

ممکن است این اعتراض را چنین رد کرد که چون دانستیم نفس شخصی است یعنی هر نفس معین و منفرد از نفوس دیگر است و هر نفس شخصی را بدنی است شخصی که با آن‌پیوندی همانند پیوند شیء با لواحق جسمیش دارد پس در آنجا جذبی که انفعالی از وی منتج گردد وجود ندارد بلکه در طبع نفس معین ترتیبی است

۱ ـ ملاحظه می‌شود که سهروردی همان ادله ابن‌سینا را در اعتراض به قدم نفس به کار می‌گیرد.

۲ ـ هیاکل، هیکل دوم ص ۵۵، او همین اعتراض را در حکمة‌الاشراق می‌آورد. «اگر نفوس ناطقه قبل از صیاصی (بدن‌ها) وجود داشته‌اند پس حجاب و شاغلی آنها را از عالم نور محض منع نمی‌کند چون از توابع تعلق بدن‌اند، حال آنکه از همه علائق مجرد فرض شده‌اند. پس نه اتفاقی است و نه تغییری. در این صورت نفوس پیش از ابدان کامل بوده‌اند لذا تصرف آنها در بدن بی‌معنی است چون در اصل متوجه تحصیل کمال‌اند در حالی که خود حاصل است. پس وجود جسم معطل از نوریت لزومی ندارد».

که پیوند به این جسم معین را نه به اجسامی دیگر حتم می‌دارد.

٤ ـ اگر نفس در قدیم در عالم قدس وجود یافته است پس چگونه نفوس از یکدیگر متمایزاند؟ آنچه آنها را امتیاز می‌بخشد عوارض است اما نوع آنها متفق است و آنها را محل و فعل و انفعالی نیست زیرا اینها از توابع بدن‌اند یعنی او می‌خواهد بگوید به این که نفوس تا وقتی که در نوع متفق‌اند متشابه می‌باشند، و اختلاف آنها فقط در عوارض ولو احقی است که پس از پیوندشان با بدن پدید می‌آیند. در این صورت وجود نفس قبل از بدن صحیح نیست مگر بر اساس اتحاد همه نفوس بی‌امتیاز و جدایی میان آنها.

۵ ـ انوار مدبره چنانچه قبل از بدن باشند می‌گوییم اگر بعضی از آنها تصرفی نکنند (در هیچ بدنی از ابدان) پس مدبر نیستند، چون مدبر آن است که در بدنی تصرف کند، و اگر تصرفی در بدن از روی قصد و غرض ندارند پس وجودشان معطل است، زیرا غایت در ایجاد نفوس وصول آنها است به کمالاتشان یعنی تجرد محض به واسطهٔ تدبیر ابدان، پس هرگاه مدبر نباشند در ازل معطل بوده‌اند و در عالم چیزی معطل نیست چون انوار الهی صادر از او به واسطه انوار عقلی و غیر آن از حرکات فلکی فقط برای غایاتی عقلی و فعلی یافته می‌شوند که حصول کمالات عقلی و جسمی را برای هر صاحب کمالی برحسب استعدادش اقتضاء دارند[1].»

در این صورت اتصال نفوس به ابدان خود اتصالی است ازلی و به معنی انتفاء سبق وجود نفس بر جسم است، بلکه نفس معین برای جسمی معین وجود می‌یابد و این نفس خاص به جسمی معین استمرار دارد و تا ابد قطع نظر از متلاشی شدن بدن و فنای آن دارای نحوه‌ای از تعین می‌باشد زیرا ما به نفسی که بدنی خاص آن را معین می‌سازد می‌نگریم و بتعیین یا تحدید یا تشخصش حتی پس از زوال جسم بر جای می‌ماند و تنها بدین اعتبار فهم اتصال ابدی نفس با جسم امکان‌پذیر است. و این دیدگاه قول به تناسخ را باطل می‌سازد، زیرا معنی تناسخ اتصال نفسی جدید است به بدنی جدید و حال آنکه نفس فقط به بدنی معین که دارای استعدادهای معین است

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، مقاله چهارم.

تعلق می‌یابد. یعنی اتصال نفوس به ابدان خود اتصالی ابدی نمی‌باشد به گونه‌ای که تجرد روحی و وصول ناممکن گردد بلکه راه برای سالکان باز است.

دیدگاه سهروردی در مورد انکار قدم نفوس و وجود آنها قبل از بدن انگیز گاه نقدی از سوی شاگردانش گردید. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمةالاشراق می‌گوید افلاطون به قدم عالم قائل است «او حقیقتی است که باطل نه از پیش‌رو و نه از پشت سر بدو راه ندارد چون خداوند فرموده است ارواح جنوذ گرد آمده‌اند. پس آنهایی که یکدیگر را شناختند با هم الفت می‌گیرند و آنانکه همدیگر را نشناختند با یکدیگر اختلاف می‌ورزند» و گفتار افلاطون به اینکه «خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از بدنها بیافرید» قید دو هزار سال برای تفهیم عوام است والا قبلیت نفس بر بدن محدود و معین نیست، بلکه به سبب قدم نفس و حدوث بدن آن متناهی است. و نیز افلاطون بر آن است که وجود نفس ضرورتی است مسلم چون معلول علتی است تام و اگر وجود نفس همراه بدن لازم می‌آمد معنایش این بود که وجود نفس و بدن با هم بر علت تامه‌ای متوقف‌اند و این باطل است. پس نفس در وجود خویش سابق بر بدن[1] است. اعتراض شاگردانش بر دیدگاه او منطقی است پس اشراقیت در بسیاری از موارد اساسی با افلاطونیت گام برمی‌دارد، و اعتبار سبق نفوس در وجود بر ابدان را ضرورت‌های مذهبیی که نفس را موجودی اشرف از جسم می‌داند حتمی است پس جسم در وجود با آن مساوی نخواهد بود، و نفی سبق نفس بر جسم در وجود مقتضی نفی سبق جسم بر نفس است در وجود پس فقط آن می‌ماند که بدن در حال وجود جسم وجود می‌یابد.

«چون فتیله‌ای مستعد اشتعال از آتش یافتی بدون اینکه از آن چیزی بکاهد پس نباید از حصول نفس ناطقه به هنگام استعداد بدن از آفریننده هستی‌بخش بی‌آنکه از او چیزی بکاهد، تعجب کرد و چه بسا واجب قدسی فعال به او تحصل[2] ببخشد» یعنی عقل فعال نفس را بر بدن مستعد قبولش افاضه کند، و آن را به اشتعال فتیله از

۱ ـ شرح حکمةالاشراق، قطب‌الدین شیرازی، مقاله چهارم.

۲ ـ الهیاکل ـ هیکل چهارم ـ فصل اول ص ۵۹.

آتش به وقت اتصال آتش به فتیله تشبیه کرده است. همچنان که آتش اصلی را نقصی عارض نمی‌شود، همچنین عقل فعال را که واهب نفوس بشریه است هر قدر نفوس بشری افاضه کند کوچکترین نقصی عارض نمی‌گردد.

در این صورت او اندیشه خلق نفوس را بعید می‌شمارد همچنان که قول به قدم آنها را به یکسوی می‌نهد و اشکال را از طریق فیض یا اشراق حل می‌کند بدان گونه که اشعه از خورشید و شراره از آتش افاضه می‌شوند. خواهیم دید که فیض یا اشراق مشکل زمان را توجیه نمی‌کند چون فیض یا اشراق بر زمان برتری نمی‌گیرد، و فرض عدم تعالی آن بر زمان منتج از حصول آن در وجود است که مقارن زمان می‌باشد. پس اشراق در زمان است، و تا وقتی که چنین است باید آن را در محدوده زمان توجیه کرد در صورتی که زمان را به یکسو افکندیم پس مشکل در قلمرو فیض عام پابرجا است.

فرض حصول نفس از طریق فیض گاهی بعضی را به توهم می‌اندازد که نفس واحد است، «او نوری از انوار الهی است و در غیر مکان قائم است»، «از خداوند است مشرق آن و به سوی او است مغربش» و در حدیث قدسی آمده است «من گنجی نهان بودم دوست داشتم شناخته شوم پس خلق را بیافریدم در آن آفرینش مرا شناختند.» او بر اصحاب وهم یعنی حلولیان ایراد کرده می‌گوید «جمعی از مردم وقتی که دریافتند نفس جسم نیست توهم کردند او باریتعالی است» اینان خطاکارانند زیرا:

۱ ـ خداوند واحد است و نفوس[۱] بسیار و معنیش این است که اگر نفوس

---

۱ ـ در آنجا نفوس بسیاراند نه نفسی واحد و سهروردی فرض کثرت آنها را قبل از حلول در بدن به یک سو نهاده است زیرا در آن هنگام چه چیز آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد. اما قائلین بر وحدت نفوس قبل از بدن که می‌گویند ممکن نیست تقسیم شوند تا بتوانند در ابدان کثیر حلول کنند ایراد کرده و اختلاف نفوس را بدین گفته توجیه می‌کند.» ولکن این اختلاف میان مجموعه‌هایی از نفوس در شدت می‌باشد و افراد هر مجموعه‌ای نامتناهی و دارای یک مرتبه‌اند و خصائص بدن و قابلیت آنها بعضی را از بعضی دیگر متمایز می‌سازد آنگاه اتفاقات حاصل از حرکات فلکی آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و این اختلاف از حیث شدت نوریت است.» حکمة‌الاشراق ـ مقاله چهارم.

نفسی واحد به وجود می‌آوردند باید زید بر آنچه عمر و از آن آگاه است مطلع می‌گشت و ادراکات افراد تشابه می‌یافت و این در عالم واقع مشهود نمی‌باشد. در این صورت نفوس مختلف و متعدداند.

۲ ـ از سوی دیگر چگونه خداوند به بدن و قوای آن مرتبط می‌شود، و قوای الهی به قوای بدنی تن می‌دهند؟و بدن در ذات خداوند حکم می‌راند و او را رهین اشاره خود می‌سازد؟

پس از آن کسانی را که به وحدت وجود قائل‌اند مورد بحث قرار داده می‌گوید:

«گروهی بتو هم نفس را جزئی از خداوند شمرده‌اند» که بر فساد اعتقاد ایشان چنین استدلال کرده است:

۱ ـ خداوند تجزیه‌ناپذیر است زیرا جسم نیست پس چگونه نفس ناطقه جزئی از او به شمار است.

۲ ـ در آنجا کسی نیست که بتواند ذات خدا را تجزیه کند و چون ذات را به خود گذاشتند می‌بینیم وحدت برای او افضل از انقسام است.

از آنچه گذشت برای ما حقیقت ارتباط نفس و بدن آشکار شد. بنابراین به رغم اینکه مذهب اشراق بر حقیقتی جوهری قائم است یعنی عدم محض بودن ماده، معذلک ضرورت تفسیر واقعیت محسوس، پرداختن به رابطه نفس و بدن را اقتضاء دارد. سهروردی دیدگاه افلاطون را در مورد این که وجود نفس را پیش ار بدن می‌داند به باد انتقاد گرفته است و نظریه ارسطویی را مبنی بر اتحاد ذاتی (جوهری) نفس با جسم و توجیه ارتباط میان آن دو را به اینکه ارتباطی است تدبیری، نیز نپذیرفته است. سهروردی به اتحاد جوهری میان آن دو اذعان ندارد و بر آن است که این ارتباط شوقی محض است. از لحاظ ارتباط می‌بینیم شکاف اختلاف‌بین‌رابطه‌تدبیری،ورابطه‌شوقی‌زیاد نیست زیرا اولی (تدبیری) معنی تعلق به بدن و رو آوردن بدان برای تصرف در آن و پرداختن به آن را دربر می‌گیرد. اما دومی میل فیزیکی بسیطی را از نفس خاص به بدنی مخصوص به او را متضمن می‌باشد، و این علاقه بسیط همان است که نفس را به

بدن از ناحیه طبیعت محض مرتبط می‌سازد اما از جهت متافیزیکی، مذهب اشراق چنین ارتباطی را از میان می‌برد. چون نور را به ظلمت شوقی نیست ارتباط میان نفس و بدن از قبیل اوهام به شمار می‌آید. مذاهب مبتنی بر فیض بدن را شر می‌دانند و رهایی نفس را از بدن مشکلی مهم می‌بینند که سرنوشت نفس بر آن متوقف می‌باشد. پس مثل اعلای نفس این است که از چنگ ماده‌ای که مانع ارتقاء او به عالم عقلی یا عالمی که از او صدور یافته می‌شود، برهد، و غایت علیای او این است که در مراتب وجود تعالی یابد تا اشراقاتی را که استقبال می‌کند، فزونی یابند، و این فقط با دوری از عالم صور و اشکال و کوچ کردن به عالم دوام و ابدیت، حاصل می‌گردد.

ولی این آزادی چگونه انجام می‌پذیرد و رهایی تحقق می‌یابد؟

این آزادی به معرفت و سلوک به وسیلهٔ علم و عمل یا نظر و مجاهده انجام می‌گیرد و به عبارت دیگر از طریق توجیه اراده و عقل تا اتحادشان عملی شود و نفس به والاترین غایات خویش برسد یعنی رهایی از بدن و حصول به مرتبهٔ غبطهٔ تام. پس باید انسان به تغییر اعتقاد خویش درباره حقیقت وجود بیاغازد سپس سلوکی هماهنگ با این اعتبار در پیش گیرد یعنی انسان باید به سلطهٔ نورالانوار و غلبهٔ انوار قاهره و فقط وجود داشتن آنها نه ظلمت که لاوجود است، معتقد شود. اما سلوک او به اقتضای این باور این است که جهاد نفسانی کند تا از بدن مادی که پاکی نفس را مستور ساخته و شروبدی را پیرامونش پراکنده است برهد. هرگاه از آن رها گشت می‌تواند به مدارج نور ارتقاء یابد تا به حق که منتهای اهداف سالکان است برسد.

بنابراین رهایی را دو طریق است که هر دو در یک نقطه برخورد می‌کنند. نخستین آنها معرفت و دومی راه عمل است، اکنون برآنیم که وسائل و ابزارهای طریق نخست را بشناسانیم آنگاه مفصلاً به طریق دوم بپردازیم.

باب چهارم

فصل دوم

معرفت (شناخت)

۱ ـ فیلسوفان متصوف مسأله خلاص نفس را در رأس مذهب پی ریخته خود می‌نهند و آن را نقطه آغازین هر بحث وجودی یا شناخت‌شناسی قرار می‌دهند بنابراین نفس در عالم ماده شر است و در عمل و نظر ـ همچنان که گفتیم ـ رهایی از آن لازم می‌باشد، و اتحاد نظر با عمل در راه وصول به این هدف بدیدگاه اساسی سقراط در وحدت علم و فضیلت و نظر و عمل در زمینه اخلاق یعنی آنچه به دو مبداء خیر و شر اختصاص دارد باز می‌گردد و تن دادن اصل وجودی و شناختی به مبداء خلاص، وارد ساختن آن اصل در قلمرو اخلاق و تمکین او است از دو مبداء خیر و شر به هر دو معنی وجودی و اخلاقی با هم.

در اشراق تنها نظر با عمل در مراحل نخستین سلوک نفس و ارتقاء آن در مدارج عالیه روحی اتحاد نمی‌یابد بلکه میان عقل موجد و عمل شناخت اتحادی اساسی می‌یابیم یا به عبارت دیگر تطابقی است کامل میان وسائل شناخت و وسائل ایجاد. بنابراین شعاعی که بنای هستی را پی می‌نهد همان است که شناخت را برای موجودی که بر آن می‌تابد حمل می‌کند. بدین منوال جهان هستی انتظام و انسجام می‌یابد و به وسیله اشعه تابنده بر موجودات معارف بر آنها القاء می‌شود. و اشراقات معرفت بتدریج از عقول عالیه به روح‌القدس یا عقل فعال ـ بنا به قول ابن‌سینا همچنان که گفتیم ـ انجام می‌پذیرد، و روح‌القدس خود مکلف به معرفت انسانی است. و روح‌القدس خود اشراقات معرفت را از عقول عالیه و از واحد یا نورالانوار فرا می‌گیرد. و از آنجا که

روح‌القدس همان کلمةالله در عالم ارضی است خود میان خلق انسان و عالم اعلی واسطه است، لذا لازم است هر بحثی از معرفت انسانی بدو معطوف گردد علاوه بر آنچه به هنگام سخن از ترسیم وجود نورانی بدان اشاره کردیم این مطلب را هم باید در نظر گرفت که نورالانوار مستقیماً به تمام موجودات بدون وساطت انوار عالیه متصل است. بنابراین در آنجا علاوه بر اشراق روح‌القدس بر نفس انسانی طریقی دیگر که اشراق واحد باشد نیز وجود دارد. این دو طریق در رها ساختن نفس و توجیه او در راه وصول به پدر مقدس روح‌القدس و سپس پایان بخشیدن به سلوک و رسیدن به واحد یا نورالانوار یکدیگر را مساعدت می‌کنند.

۲ ـ هرگاه خواستیم متعرض بحث مشکل معرفت یعنی معرفت نفس انسانی شویم بر ما است که ادراک را چه حسی باشد و یا عقلی و یا مستقیم روشن سازیم.

ادراک حسی بر پیوند مستقیم میان حس و محسوس مبتنی است و نفس حیوانی برای تنظیم این پیوند و ایجاد ارتباط میان آن و کیان نفسانی کلی (نفس ناطقه) د خالت می‌کند. ادراک عقلی بر شمول امور عقلی یعنی افکار قائم است. این افکار یا عادی‌اند که عقل آنها را از محسوس تجرید می‌کند یا آنها را به گونه افکاری مرتب به دست می‌آورد، و یا اینکه افکار، والاتر از آنند که ذهن انسان با قوای محدود خود آنها را دریابد مثل اینکه مربوط به موجوداتی باشند که زمان یا مکان محدودشان نمی‌سازد. طریق معرفت (شناخت) در این حالت حدس یا ادراک مستقیمی است که برای ذهن عارف از طریق الهام و معرفت حاصل می‌شود. در آنجا نوعی دیگر از حدس وجود دارد که نیرویی خارق‌العاده نمی‌خواهد که گاهی حسی است و زمانی دیگر عقلی و به تشخیص خاص ذهنی باز می‌گردد که نگاهی مجموعی و شامل و محیط بر موضوع و نافذ به اصل آن دارد. ادراک برحسب اختلاف موضوع فرق می‌کند، مادیون ادراک حس را اساس معرفت قرار می‌دهند (هیوم)، و اصحاب عقل که فکر راموضوع معرفت به شمار می‌آورند (بارکلی) ارزشی برای ادراک حسی قائل نمی‌شوند. فیلسوفان وجودی معتدل که ارسطو مظهر ایشان است ادراک حسی و عقلی را می‌پذیرند. فیلسوفان :سلامی از این گروه و متأثر از افلاطونیان شده‌اند و ادراک عقلی را

با حدس صوفیانه کامل ساخته‌اند و گروهی‌ازاصحاب‌روح‌رامی‌بینیم که‌ادراک انسانی را با جمال و تفصیل بدون دخالت نفس انسانی به لحاظ رویکرد نفس به معارف، به خداوند بازمی‌گردانند. که ما گاهی اشعریان را - با چیزهایی فزونتر - بدانها ملحق می‌سازیم. مالبرانش برای این گروه نمونه‌ای است حقیقی به هنگامی که عنایت الهی نقش اساسی را ایفاء می‌کند پس تنبه نفس[1] برای تلقی معرفت عبارت از پیوست ابدی نفس است در توجهش به خداوندی که متکفل القاء معارف است بر نفس رهائی یافته و آماده حق.

۳ - در این صورت چه طریقی را اشراقیان در پیش می‌گیرند؟ و چگونه نفس، انسانی به معرفت دست می‌یابد؟ در آنجا دو دیدگاه است: یکی موقت و دیگری اساسی است، اما اولی دیدگاهی است که فارابی و ابن‌سینا در مورد ادراک حسی و عقلی اتخاذ کرده‌اند، و دومی ادراکی است مستقیم و از طریق اشراق.

دیدگاه نخست که موقت است به اعتبارات مذهب صوفیانه باز می‌گردد. لذا چون نفس حیات خویش را با اتصال به جسم بیاغازید پس باید به تدبیر شؤون این جسم بپردازد و عالم خارج را از آن طریق بشناسد. بنابراین وسیله‌اش همان ادراک حسی است که تجرید و تعقل را در پی دارد. چون پیوند نفس بر جسم پیوندی است موقت و هر نفسی از جسم ویژه‌اش به قدر مجاهده و مداومت بر تأمل رهایی خواهد یافت. از طریق طبیعی معرفت طریقی است موقت که نفس در نخستین مراحل سلوک به عالم اعلی آن را می‌پیماید. هرگاه به دیدگاه‌متافیزیکی اشراق بازگشتیم ماده را عدم می‌یابیم سپس نور وجود است و ظلمت لاوجود، و جسم ماده است لذا از جهت متافیزیکی عدم است یا لااقل وجودی اعتباری است نه حقیقی، بنابراین وجود حقیقی فقط از آن انوار است لذا طریق طبیعی معرفت، بر تفسیر ادراک انسانی در مرحلهٔ پیوند جسم با نفس که مرحله‌ای ثانوی و غیراساسی است تکیه دارد زیرا اجسام اشباحی غیرحقیقی‌اند و نفس باید از میان موجودات ازلی به ثابت دائم نظر افکند. ادراک

---

۱ - ر.ک: مالبرانش بحث از حقیقت رؤیا درباره خداوند.

مستقیم از طریق کشف صوفیانه پس از تجرد نفس از جسم انجام می‌پذیرد ولکن عامل اشراقی حتی در اثناء اتصال نفس به جسم هم دخالت می‌کند، بنابراین عقل فعال یا روح‌القدس یا رب‌النوع انسانی هم او است که معرفت طبیعی را تحقق می‌بخشد پس اوست که صورت معقول را تجرید کرده و ماده برای تعقل قرارش می‌دهد.

سهروردی در کتابهای خویش تنها بر کشف صوفیانه اعتماد می‌کند و در موارد متعدد از حکمة‌الاشراق یادآور می‌شود که وی پس از تجرد از بدن به عیان انوار عالیه را مشاهده کرده است «و ذوات اجسام از انوار قاهره را که به کرات و مرات بسیار از هیاکل خویش منسلخ شده‌اند مشاهده کرده سپس بر اثبات آنها برای دیگران از پیروان خویش در پی حجت شده‌اند و هراهل‌مشاهده‌مجردی‌بدین امر اعتراف دارد. بیشتر اشارات انبیاء و ارکان حکمت بدان است و افلاطون و پیش از وی کسانی مثل سقراط و قبل از او هرمس و أغاثاذیمون و انباذقلس همگی بر این رأی‌اند. اکثر ایشان تصریح کرده‌اند که در عالم نور آنها را مشاهده کرده‌اند. افلاطون به حکایت از خویشتن گفته است: ظلمت‌ها را از خود دور ساخته و بر مشاهده انوار دست یافته است. به طور کلی حکمای هند و ایران بر این عقیده‌اند».

در جای دیگر می‌گوید[1] : «نور مدبر پس از تجرد از جسم می‌تواند مستقیماً ادراک کند. از این رو متألهان یعنی اصحاب ریاضات و مجاهدات انوار مجرده را مشاهده کرده‌اند البته پس از انسلاخ از بدن. هر که در راهِ خدا، حق جهاد را ادا کندو ظلمات را مقهور سازد (یعنی قوای بدنی را) انوار عالم اعلی را کاملتر از دیدنیهای این جهان مشاهده می‌کند پس نورالانوار و انوار قاهره با رؤیت نور اسفهبذ مرئی‌اند و هر کدام از آنها مرئی دیگری است و انوار مجرده همگی بینا می‌باشند. و بینایی آنها به علمشان باز نمی‌گردد بلکه علم آنها به بینایی آنها باز می‌گردد. هرچه در بدن است سایهٔ نوراسفهبذ (نفس ناطقه) است و هیکل (جسم) طلسم آنست.»

راجع به خوابی که سهروردی در آن ارسطو را دیده و از او خواسته است بر

---

۱ ـ مقاله ٤، فصل ششم، حکمة‌الاشراق.

حقیقت عالم و معرفت آگاهش سازد، در تلویحات گفته است: «... سپس ثنا بر استاد خویش افلاطون الهی را بیاغازید چنان ثنایی که مرا به حیرت افکند. گفتم: آیا از فیلسوفان اسلام کسی بدو رسیده است؟ گفت: به جزیی از هزار جزء مرتبه‌اش کس نرسیده است. آنگاه جمعی را که می‌شناختم برشمردم ولی او بدانها التفاتی نمی‌کرد از بایزید بسطامی و محمدبن سهل‌بن عبدالله شوشتری و امثال آنان نام بردم، شادمان شد و گفت آنان به حق فیلسوفان و حکیمان‌اند، چون در حد علم رسمی متوقف نشدند بلکه از آن درگذشتند و به علم حضوری اتصالی شهودی رو آوردند و به علائق هیولی مشتغل نشدند، پس‌منزلت‌والا و نیک فرجامی از آن ایشان است».[۱]

چیزی را که این عبارت می‌رساند واضح است، و آن این است که فیلسوفان مشائی یعنی اصحاب بحثی و معرفت برهانی به مرتبه اصحاب حکمت ذوقی یعنی پیروان افلاطون الهی نمی‌رسند. با اینکه سهروردی این سخن را در خواب از زبان ارسطو نقل می‌کند اما این تعبیر رأیی مخالف با دیدگاه اساسی ارسطو را می‌رساند ولی ممکن است این امر را با آنچه در تعبیر خود که می‌گوید، «در این ثناء بر افلاطون از سوی ارسطو متحیر شدم» توجیه کرد بدین معنی که سهروردی می‌داند مذهب ارسطو با مذهب افلاطون در ستیز و خلاف است به ویژه در نظریهٔ مثل عقلی و معرفت الهی، پس چگونه بر او ثنا می‌گوید و آرائش را می‌پذیرد؟ از این برمی‌آید (بنا به رؤیای سهروردی) که ارسطو در حیات دیگرش پس از آنکه به عالم عقلی پیوسته، از رأی خویش دست کشیده است و دیدگاه افلاطون را در باب مثل و معرفت عقلی پذیرفته است.

سهروردی با این تعبیر می‌خواهد بر مشائیان اسلامی بستیزد و اساسی را که مشائیت اسلامی بر آن استوار است ویران سازد. بسا سهروردی اشاره به آنچه گفته‌اند دارد که ارسطو در آخر ایام خود از اعتراضاتی که بر مثل در مابعدالطبیعه داشته دست کشیده است همان اعتراضاتی که مشائیان بعدا آنها را تکرار کرده‌اند، هرچه باشد

---

۱ ـ مورد سوم، فصل اول، تلویحات، فقره ۵۵.

سهروردی حکمت بحثی را در برابر حکمت ذوقی قرار می‌دهد. احساس و عقل ابزار نخستین و پیوند مستقیم با موضوعات معرفت و اشراق و تنویر وسیلهٔ دومی است. نوع اول از معرف همان نوع طبیعی است که در حالت اتصال نفس به بدن حاصل می‌گردد. پس اشراق در آن نسبی و به قدر استطاعت رهایی نفس از ظلمت حس و تیرگی بدن می‌باشد. عنصر اشراقی از عقل عالی که رب‌النوع انسانی است بر او وارد می‌شود. تدرج نفس در مراتب سالکان کم‌کم او را به تلقی فیوض عرفان از پدر مقدسش و نورالانوار نزدیک می‌سازد و در این صورت برای معرفت مستقیم خالص هیچ شرطی نیست جز رهایی نفس از بدن. معرفت بی‌واسطه را حدس مجسم می‌سازد و آن شرائطی را می‌طلبد که به قبول مبدئی که حدس صوفیانه بر آن استوار است نزدیکتر می‌باشد یعنی معرفتی در بالاترین مراتب. دکارت بر آن است که نفس باید با نفی شواغل آماده استقبال حدس باشد و تمرکز ذهن در موضوع مربوط، حدسی (= تنبهی) در باب آن به دست می‌دهد، جز اینکه دکارت عنایت الهی را تا وقتی که وسائل منطقی ما صحیح‌اند بسان حافظ معرفت انسانی از دست شیطان افسونگر پلید یعنی رو آوردن به خطا به شمار می‌آورد و سند حدس در اینجا ایمان مطلق به عنایت الهی است.

اما مالبرانش به دیدگاه صوفیان نزدیکتر از دکارت است زیرا او توجه نفس را به ذات الهی و تطهیر آن از شواغل حس و گردآوری همهٔ عوامل نفسانی برای ایجاد لحظهٔ آمادگی یعنی مهیائی دریافت معرفت می‌داند. سهروردی طریق طبیعی معرفت را در عرض آنچه به مشاهده دیده است به طریقی تفصیلی به کار می‌گیرد. این خود براهینی اقناعی می‌خواهد. این است منظور از معرفت برهانی یعنی بحثی. این تنها طریق است به نزد کسانی که قدرت ادراک بی‌واسطه را ندارند.

اما ذوق صوفیانه همان اشراق یعنی فیض و فیض همان عرفان است که در باصفاترین مرتبه در میان عقول عالیه قرار دارد. اشاره کردیم که نور ذاتا دراک و بذات خویش شاعر است و به علاوه مدرک انوار دیگر هم می‌باشد. و ادراک از طریق اشعه نورانی فائض انجام می‌پذیرد. بنابراین عقول معرفت را از والاتر مرتبه خود دریافت

می‌دارند و اسفل در حرکت مشاهده به اعلی و اعلی در حرکت اشراق به اسفل توجه دارند. هر عقلی به نورالانوار از طریق انواری که میان او و واحد فاصل‌اند متصل می‌گردد. آنگاه به او مستقیما نیز متصل می‌شود. هرگاه عقل به نورالانوار نزدیک شد، تنویر یا اشراق او فزونی می‌یابد، و غایت انوار، اتصال به واحد است از راه قرب. پس اشراق و عرفانش با روی‌آوری فزون می‌یابد و نفس انسانی به هنگامی که به انوار عالیه تشبه یافت به والاترین مرتبه‌اش می‌رسد و در پرتو آن در عالم ثبات و ابدیت می‌زید، ولکن پیوسته به سبحات وجه واحد، شوق احتراق دارد تا در بحر اشعه آن فرو شود، وجودت و غنای مطلقش او را در خود پیچد.

باب چهارم

فصل سوم

ادراک حسی

۱ - پس از ادراک نفس، نخستین موضوعی که ذهن عارف را برمی‌انگیزد ارتباط این نفس است با عالم خارج که بحث در حقیقت این عالم خارجی را در پس یا در پیش دارد. پس آیا بدان وصف که طبیعیون می‌گویند عالمی خارجی وجود دارد؟ یا اینکه صرفا اوهامی است بی‌حقیقت و وجود حقیقی از آن نفس و اندیشه‌ها است؟

دیدگاه نظری ذهن فلسفی متفرع بر سه وجه اساسی است: نخستین آنها فقط اعتراف به وجود عالم حس است لاغیر، و انکار افکار و معانی عقلی، که دیدگاه اصحاب حس می‌باشد و دومی انکار عالم حس و اعتراف به مطلق وجود برای نفس یا روح و این دیدگاه «اصحاب تصور» است و سومی دیدگاه میانه‌ای است که نظر به وجود عالم حس و نفس دارد و ارتباط این دو را نظم می‌بخشد و طریقه پیوند آنها را بررسی می‌کند و این دیدگاه ارسطوئیان است. سهروردی کدام دیدگاه را می‌پذیرد؟

دیدگاه دوم از میان سایر دیدگاهها با اشراق هم‌آهنگ است یعنی نظر اصحاب تصور و روح، و از این رو عالم حس وهم است، و و جود حقیقی همان وجود نفس یا روح یا نور در مراتب مختلفه آن می‌باشد و لکن داعیه‌های اتصال نفس به جسم و عالم حسی در مرحله موقت نخستین، خواستار تفصیل اتصال نفس است به این عالم، همچنان که به طریق اتصالش به جسم اشاره کردیم، و طریق اتصال معلوم است و معروف که ادراک حسی باشد. پس اعتراف به عالم حس حتما ایجاد وسیله‌ای را برای ادراک این عالم به دنبال دارد. بنابراین ادراک حسی همان باب اساسی است که

معلومات و معارف ما از آن عبور کرده‌اند، و به عکس اصحاب تصور رامی‌بینیم که در بروی ادراک حسی در مذهب خویش بسته‌اند بلکه در ارزش آن شک کرده ویرانش ساخته‌اند. این نوع ادراک مستقیما به محسوس مربوط می‌شود، و موضوعاتش جزئیات‌اند نه کلیات، از اینجا است که باید در نفس قوای مرتب و ویژه‌ای باشند برای ادراک این جزئیات و برای التیام بین بدن و نفس از سویی و عالم خارج از سوی دیگر.

منشاء این قوا، نفس یعنی نور می‌باشد بنابراین باز همان نور است که بر اتصال جسم و حواس آن با عالم خارجی نظارت می‌کند.

در نفس دو گونه قوه است یکی قوای نور یعنی حواس ظاهر و باطن و دومی قوای ظلمت یعنی قوای نمو و هضم الخ... نفس را بر این اساس در حکمةالاشراق تقسیم می‌کند و این تقسیم حقیقی نیست و ما از جهت سهولت فهم افعال و قوای نفس آن را می‌پذیریم.

در سائر کتب سهروردی تقسیم‌بندی مشایی را می‌یابیم که: نفس یا نباتی است و یا حیوانی و یا ناطقه، و نباتی را قوایی است که غاذیه و مولده و نامیه باشند و نفس حیوانی دو جنبه دارد: (۱) حرکتی. (۲) ادراکی:

حرکتی که یا باعث بر حرکت است و یا نزوعی می‌باشد و نزوعی یا غضبی است که ناملایم را طرد می‌کند و یا شهوی است که سبب جلب ملائم می‌گردد.

ادراکی را دو نوع قوه است یکی ظاهر و دیگری باطن زیرا ادراک حیوان یا در ظاهر است و یا در باطن.

۱ ـ حواس ظاهر:

حواس ظاهر در انسان و در حیوانات کامل یافته می‌شوند و آنها بساوی است و چشایی و بویایی و شنوایی و بینایی، لامسه (= بساوی) ضد را ادراک می‌کند نه مشابه را.

بینایی ـ نظریهٔ رؤیا:

«بینایی نیرویی است در قصبه مجوف که به وسیله جرمی شفاف مدرک چیزی است که مقابل چشم قرار می‌گیرد و بینایی حاصل نمی‌شود به خروج شعاع که با دیدنیها برخورد می‌کند، و نه به انعکاس شعاع و نه به انطباع صورتهای مرئی در رطوبت جلدیه و نه در اثر برخورد دو قصبه مجوف و نه به استدلال چون همه آنها باطل‌اند بلکه دیدن‌بسبب رویارویی مستنیر است با چشم سالم و دیده سالم آن است که در او رطوبتی است صاف و شفاف و صیقلی و آبگینه ای پس هر زمان که برای نفس علمی حضوری و اشراقی بر دیده شده مقابل حاصل گشت، نفس آن را ادراک می‌کند. معنیش این است که دیدن با انطباع مرئی در چشم به طوری که مشائیان می‌گویند انجام نمی‌پذیرد. همچنین رؤیت با خروج روشنایی‌ای از چشم که با موضوع دیده شده روبرو است به دست نمی‌آید، بلکه هر وقت این شرائط خاص گرد آمدند حاصل می‌شود:

۱ ـ عدم وجود حجابی میان چشم سالم و مستنیر یعنی موضوعی که در برابر دیده مجسم شده است.

۲ ـ چنانچه شیء خیلی نزدیک باشد رؤیت انجام نمی‌گیرد مثل درون پلک چشم.

۳ ـ هرگاه چشم نباشد یا ناسالم باشد رؤیت ممتنع است.

٤ ـ اگر مرئی غیر واضح و دور باشد نیز رؤیت حاصل نمی‌شود.

چنانچه این شرائط فراهم شدند چشم می‌تواند به شعاعی که بر او می‌تابد رو آورد و شیء را پیش روی خود مجسم ببیند. توضیح اینکه اگر یک جسمی در مقابل چشمی که می‌تواند آن را ببیند قرار گرفت در این حالت رب‌النوع ـ نوع انسانی یا روح‌القدس ـ بر نفس می‌تابد یعنی بر او شعاع عرفان اضافه می‌کند از این رو دیده وجود شیءای را که در برابرش ظاهر گشته ادراک می‌کند. بنابراین سهروردی تفسیری جدید برای رؤیت ذکر می‌کند که عبارت است از اشراق حضوری بر نفس در حالت ظهور شیء در برابر دیدگان. مالبرانش ادراک بصری را چنان که می‌دانیم از

طریق خداوند تفسیر می‌کند (یعنی گرچه ما به ظاهر می‌بینیم اما همه چیز در حقیقت از جانب خداوند است) و بار کلی دیدن را در نظریه خود راجع به «علامات» به عنوان امری واقعی تفسیر می‌کند. اما سهروردی برای چشم در دیدن نقش مهمی قائل نمی‌شود. و ادراک مرئی را ناشی از شعاعی روحی که عقل فعال بر نفس افاضه می‌کند بدون دخالت چشم و خروج شعاعی روحی که عقل فعال بر نفس افاضه می‌کند بدون دخالت چشم و خروج شعاعی از مرئی به دو یا از او به مرئی می‌داند و او این نظریه را که به صدور شعاعی حسی مستند است باطل می‌شمارد و شگفت‌زده می‌پرسد: چگونه بزرگ در کوچک انطباع می‌یابد. یعنی چگونه صورت شیء بزرگ در شبکیه کوچک نقش می‌بندد؟ لکن دخالت عنصر اشراقی در ادراک بصری مشکلات متعددی برمی‌انگیزد که مهمترینش تفسیر احساس مرئی است از طریق شعاع عقلی نوری که نسبت به یکدیگر در دو طرف نقیض قرار دارند. در صورتی که ارسطو اصولی را برای تقریب میان محسوس معقول به دست می‌دهد در جایی که درجاتی برای تجرید و تعقل وضع می‌کند ولی ما در اینجا (در فلسفهٔ سهروردی) انتقالی غیرمنطقی از محسوس به معقول و پیوندی ناپخته میان مظلم و نورانی می‌بینیم. مشکل دوم اینکه سهروردی ارواح حیوانی را برای تقریب میان نفس و احساس بنا به رأی خود، منظور می‌دارد. مادام که ادراک بصری فرع بر ادراک حسی است هر قدر هم مرتبه ابصار بر حواس دیگر رجحان داشته باشد چه شده است که این واسطه را بین ابصار و نفس در نظر نمی‌گیرد؟

مشکل سوم آن است که چگونه چشم که خود یکی از حواس است شعاعی عقلی و روحی را ادراک می‌کند؟ چه بسا بتوانیم از این دیدگاه به نتیجه‌ای حتمی برسیم به اینکه اگر چشم محسوس بدین نحو باشد پس آیا فاقد بینایی می‌تواند مرئیات را از طریق اشراق حضوری ببیند؟ ظن غالب آن است که منطق مذهب اشراق به جای جواب رد پاسخی مثبت به این سؤال بدهد.

هر قدر که این دیدگاه بر ذهن دشوار آید، ولی دیدگاهی است هم جدید و هم شگرف که با مذهب تازه اشراق هم‌آهنگی دارد و می‌خواهد ادراک بصری را از

طریق اشراق یا فیض نورانی تفسیر کند.

مراتب حواس:

حواس ظاهر برحسب اهمیتشان در زندگی و ضرورت آنها برای جسم نه از حیث شرافت بلکه به اعتبار اینکه ابزار مختلف حیات‌اند. بنابراین لامسه بر باقی حواس مقدم است چون در نافعیت اهم آنها است. با اینکه بینایی آخرین حواس و اشرف آنها است ولی لامسه به لحاظ اهمیت منزلتش والاتر است. به دنبال آن حس چشایی سپس بویایی پس از آن شنوایی است. سهروردی این دیدگاه ارسطویی را در بیان مراتب حواس می‌پذیرد.

۲ ـ حواس باطن:

۱ ـ حس مشترک نیرویی است در مقدم دماغ که در آن صور محسوسات گرد می‌آیند، و انسان به وسیله آن مثلاً ادراک می‌کند این شیء شیرین گرم است، و نسبت به حواس پنجگانه بسان حوضی است که در آن نهرها می‌ریزند و هم آن است که صور رؤیایی را به طریق عیان نه به تخیل مشاهده می‌کند.

۲ ـ خیال: مشائیان برآنند که خیال قوه‌ایست تعبیه شده در آخر تجویف اول دماغ و آن خزانه صور حس مشترک است پس از غیبت آنها از شعور و احساس. سهروردی بر این رأی ایراد کرده می‌گوید: «ذخیره شدن صور خیالی در خیال باطن است زیرا اگر صور خیالی در ذهن بودند بایستی دائماً نزد نور مدبر یعنی نفس حاضر باشند و نباید انسان صور خیالی را فراموش کند. پس صحیح نیست خیال خزانه حس مشترک به حساب آید. بلکه واقعاً خزانه حس مشترک در عالم ذکر و یاد یعنی به نزد افلاک نوری است. دلیلش آن است که انسان مثلاً در نفس خویش به هنگام غیبتش از تخیل زید، اصلاً مدرکی نمی‌یابد بلکه انسان هرگاه شیء مناسبی را احساس کرد یا دربارهٔ آن اندیشید فکرش به زید انتقال می‌یابد و برای او استعداد استفاده صورت زید از عالم ذکر حاصل می‌گردد لذا فقط نور مدبر مفید صورت زید است چون اوست که

استعداد را فراهم می‌سازد»[1]

۳ ـ وهم و متخیله: مشائیان می‌گویند و هم نیرویی است که در تجویف میانه دماغ تعبیه شده است و آن قوه‌ای است که بر محسوسات به معانی و مفاهیمی نامحسوس حکم می‌کند مثل ادراک گوسفند عداوت را از گرگ. اما متخیله را نیرویی می‌دانند که در تجویف میانه به نزد دوده است و کارش تفریق و تفصیل است و توسط آن می‌توان انسان را با سر و کله‌ای حیوانی تخیل کرد، و چون وهم آن را به کار گرفت متخیله و زمانی که عقل به کارش برد مفکره خوانده می‌شود، و علوم و صناعات به وسیله آن استنباط می‌شوندو محاکات و مانند سازی در خواب بدان حاصل می‌آید و این دو (وهم و متخیله) در تجویف میانه‌اند ولی متخیله در قسمت پیشین آن است و مصدر صور خیالی عالم مثال یعنی عالم مثل معلقه است که بین عالم عقل و عالم حس قرار دارد. چون شیء بزرگ ممکن نیست در کوچک انطباع یابد از این رو انطباع صور خیالی در ذهن ممتنع گشته است.

تخیل[2] مثل ابصار به ذاتی نوری و مدبر باز می‌گردد. همچنین بیننده حقیقی، نوراسفهبذ است و نور اسفهبذ بر خیال و بر ابصار می‌تابد. بنابراین اگر اشراق نبود خیال یا ابصاری انجام نمی‌یافت، چون این نیروهای مختلف تنها قوای استعدادی‌اند. هنگام اشراق نفس بر قوه متخیله آن قوه با علمی حضوری و اشراقی صور متخیله خارج را ادراک می‌کند، و آن صور در عالم مثال قائم به ذات‌اند نه در مکان همچون صور مرایا جز اینکه این صور با آینه خیال مرئی‌اند. پس خیال آینه‌ای است برای نفس که به وسیله آن صور مثالی و صور خیالی را که از آن جمله‌اند ادراک می‌کند.

سهروردی بر رأی مشائیان که آن را نقل کردیم اعتراض کرده می‌گوید: در اینجا قوه‌ای است خاص وهم و دیگری ویژهٔ متخیله. آنگاه ادله آنان را در این‌باره نقل کرده بر آنها ایراداتی وارد می‌کند بدین قرار:

۱ ـ اگر یکی از آنها مختل گردید دیگری کار خود را ادامه می‌دهد و این خود دلیل

---

۱ ـ مقاله چهارم، فصل چهارم، حکمةالاشراق.

۲ ـ مقاله چهارم، فصل ششم، حکمةالاشراق.

بر تغایر قوه‌ها است.

۲ ـ کار وهم غیر از کار متخیله است و درست نیست از یک قوه کارهای مختلف سربزند. این دو دلیل را رد کرده می‌گوید:

۱ ـ ثابت نشده که اگر یکی از دو قوه بیمار شد دیگری کار کند زیرا اختلال هر کدام ناشی از اختلال صاحب آن است و هر دو قوه در یک تجویف قرار دارند پس چگونه هر یک بر دیگری اثر نمی‌گذارد.

۲ ـ استناد به فعلهای مختلف جائز نیست زیرا حس مشترک تمام احساسات را ادراک می‌کند و با همه اختلافی که دارند بآنها الفت می‌بخشد. حق این است که قوای سه گانه یعنی وهم و خیال و متخیله به جز قوه‌ای واحد با اعتباراتی مختلف چیز دیگری نیستند. پس به اعتبار حضور صور خیالی بنزد آن، خیال و بجهت ادراک معانی جزئی از محسوسات، و هم و بلحاظ تفصیل و ترکیب متخیله به شمار می‌آیند و محل این قوه بطن اوسط دماغ است. دلیل بر اینکه این قوا غیر از انوار مدبره‌اند آن است که این قوا گاهی چیزی را اثبات کرده سپس آن را مورد انکار و نفی قرار می‌دهند. «هرگاه ما در بدنهای خویش چیزی دریافتیم که مخالف این امر است پس این غیر از آن است که انانیت و کیان ما بدان است... و آن در این صورت قوه‌ای است که از نوراسفهبذی در صیصه (بدن) لازم آمده است، چون صیصه ظلمانی است و منطبع در برزخ است از این رو منکر انوار مجرد می‌باشد و به محسوسات اعتراف نمی‌کند و چه بسا منکر خود می‌شود و در مقدمات کمک می‌کند و وقتی که به نتیجه رسید به انکار باز می‌گردد[1] و در نتیجه منکر نتائجی می‌شود که مقدمات و موجبات آن را پذیرفته است».

٤ ـ ذاکره که حافظه‌اش نیز می‌خوانند، نیرویی است که در تجویف قسمت اخیر دماغ قرار دارد و خزانه احکام وهمی و تخیلی به شمار می‌آید. سهروردی یادآوری می‌کند که این رأی مشائیان است: «اگر صحیح بود انسان می‌توانست هر چه را بخواهد بیاد آورد چون بر این اساس دائماً در ذهن او حاضر است، ولی مشهور آن

---

۱ ـ مقاله چهارم، فصل ششم، حکمةالاشراق.

است که انسان احیاناً از یادآوری اشیائی عاجز می‌آید سپس اتفاق می‌افتد که آنچه خواسته عیناً آشکار گردد و معنیش این است که عمل تذکر استرجاع افکار از مواضع سلطه انوار مجرد فلکی است یعنی حافظه یا خزانه احکام وهمی و غیره. پس تذکر منحصراً از عالم ذکر یعنی از موارد سلطه انوار اسفهبذی فلکی است و او چیزی را فراموش نمی‌کند»

دوانی می‌گوید این رای اشراقیان است بنابر آنچه رئیس ایشان بلکه سرسلسله فلاسفه الهی یعنی افلاطون بدان تصریح کرده است: «ذکر فقط از عوالم فلکی و نفوس قدسی است که عالم به همه اشیاء ثابت کنونی و ماضی و مستقبل می‌باشد، و تذکر هر چند در عالم افلاک است اما جائز است نیرویی باشد که معانی وهمی بدان متعلق‌اند زیرا افلاطون حصول معانی را در عالم افلاک باطل ساخت نه تعلق استعداد به آن عالم فلکی‌را،واختلال در تذکر به سبب اختلال بطن اخیر، دلالت بر تعلق استعداد به عالم فلکی دارد.» حواس باطن را مراکزی است در مخ که متعدد بدانها است: «هریک از حواس باطن را جایی است ویژه که با اختلال آن، حس مربوط هم مختل می‌گردد».

توضیح آنکه حواس باطن به اجزائی در مخ می‌پیوندند و این اجزاء بر وظائف حواس باطن اثر می‌گذارند از این رو هرگاه جایگاهی در مخ ازبین رفت، وظیفه مربوط به آن هم مختل می‌گردد، و علمای وظائف الاعضای معاصر صحت این رأی را مبرهن ساخته‌اند چون برای قوای حسی و پاره‌ای از قوا تعبیری مثل تعبیر به الفاظ، محلهائی معین کرده‌اند و برای اثبات ارتباط این محل‌ها با وظائف مربوط، دست به تجربیات علمی زده‌اند. مثلا هرگاه بر مرکز تعبیر در مخ موج الکتریکی وارد کرده آن را مختل ساختیم درمی‌یابیم که شخص مورد آزمایش قادر به تعبیر نیست و قدرت تعبیرش دچار اختلال می‌شود. در این‌باره آزمایش‌هایی در دست است که آنها را پل بروک , در مورد ماکیان به کار گرفته است.

سهروردی یادآوری می‌کند که اختلال وظیفه در مخ بعد از اتلاف جزء ویژه‌اش ما را بر شناخت تغایر قوا و اختصاص آنها به جایگاه خویش قادر می‌سازد و در چیزهایی که به حواس باطن اختصاص دارند می‌بینیم مستقیماً به نفس ناطقه یا

نوراسفهبذی تن می‌دهند. پس هم او است که بر وی می‌تابد جز اینکه ذکر و تذکر و خیال به مواردی از انوار فلکی یا روح‌القدس متصل‌اند و از او معارف را استمداد می‌کنند. در این صورت حواس باطن به نفس ناطقه مستند نمی‌باشند همچنان که مشائیان قائل‌اند بلکه مستند به اشراقی از عقول عالیه‌اند. بنابراین تنها جزء نطقی نفس از عقل فعال مدد نمی‌جوید بلکه قوای حس باطن و ابصار هم از آن مستمداند. این چیزی است که ادراک حسی را به ادراک معقول نزدیکتر از محسوس می‌سازد، چون موضوعات ادراک حسی تنها محسوسات نیست بلکه اشراقاتی است که بر قوای حسی از عقول مفیض انوار فرو می‌آیند.

باب چهارم

فصل چهارم

ادراک عقلی

۱ ـ از ادراک حسی سخن راندیم که بسیط ترین و نخستین مرحله اتصال نفس به عالم خارجی است. ولی چگونه ادراک کلیات یا معانی انجام می‌پذیرد؟ عقل معنی موضوع مجسم در برابر ذهن را چگونه ادراک می‌کند؟ ارسطو تجرید را بسان مبدئی اساسی برای تجرید صورت معقول می‌داند، آن صورت معقولی که صلاحیت دارد ماده تعقل واقع شود و نفس ناطقه بدان پیوندد. اما مشائیان اسلامی عقل مجرد یعنی عقل فعال را خارج از ذهن قرار می‌دهند و هم او است که صور را به عقل انسانی افاضه می‌کند. بنابراین باید دید سهروردی چگونه مشکل معرفت عقلی را توجیه می‌کند و چه دیدگاهی در برابر ارسطو و مشائیان اسلامی دارد.

۲ ـ روانشناسی ارسطو بر اساس فرض تداخل نفوس سه گانه متنی است. بنابراین نفس حیوانی متضمن قوای نفس نباتی است به اضافهٔ قوای خاصه خود. نفس ناطقه مشتمل بر قوای دو نفس نخستین به علاوه قوای ویژهٔ خویش است. در مدهبی که حواس را طریق معرفت اولیه ما نسبت به عالم خارج می‌داند، واجب است یا بر داده‌های حسی توقف کنیم ـ البته وقتی که مذهب به چیزی جز ماده معترف نباشد ـ و یا از تحلیل و تعقل این مدرکات پا فراتر بنهیم. در اینجا نقش نفس ناطقه به معنی ارسطوئیش سر می‌رسد ولی نقش انفعالی یا شعوری که با معرفت همراه است همچنان که اصحاب مذهب حسی یا وجودی قائل‌اند به هیچ‌وجه دیدگاه ارسطوئی را مشخص نمی‌سازد این طریقی را که داده‌های حسی می‌پیمایند تا به عقل به‌پیوندند همان

طریق طبیعی شناخت است. پس باید دید معارف چگونه این طریق را طی می‌کنند. واقع این است که سهروردی به نظریه عقل ارسطویی بدان گونه که به دست مشائیان اسلامی رسیده چیز مهمی نیفزوده است. او در آن گونه کتابهایش که آراء مشائیان را تلخیص می‌کند به همان کیفیت آن نظریه را عرضه می‌دارد. مورخان فلسفه بر آنند که ارسطو به تفصیلی که فارابی و ابن‌سینا متعرض نظریه عقل شده‌اند نپرداخته است. سخن ارسطو در باب عقل و به ویژه عقل فعال در کتاب نفس، با اجمال و پیچیدگی همراه است. همین امر منجر به بروز تفسیرها و دیدگاههای مختلف در این باره شده است. ژیلسون (Gilson)[1] آنچه را ممکن است از سخنان ارسطو به دست آید به این شرح خلاصه می‌کند:

۱ ـ در هر موجود طبیعی یا صناعی عنصری یافته می‌شود که نقش ماده و عنصر دیگر نقش صورت را ایفاء می‌کند. یکی بالقوه است و دیگری هرچه را داخل در جنس او است بالفعل قرار می‌دهد. بنابراین لازم می‌آید در نفس عقلی یافته شود که قابل صیرورت و عقلی دیگر قادر بر اخراج هر چیزی از قوه به فعل باشد.

۲ ـ عقلی که قادر است معقولات بالقوه را معقولات بالفعل سازد بسان روشنایی است که الوان را از قوه بفعل درمی‌آورد.

۳ ـ این عقل، مفارق و غیرمنفعل است و با ماده مختلط نمی‌باشد و جوهرش فعلیتی است جاویدان و ازلی.

٤ ـ اما عقل منفعل برعکس فناپذیر است و بدون عقل نخستین (عقل مفارق) نمی‌اندیشد، و این تصور برتر (سامی) برای عمل مانع پیوندش با کالبدی معین نمی‌شود زیرا افکار بدون صور (Images) وجودندارند و عقل نمی‌تواند ذات خویش را موضوع معرفت خود قرار دهد و یا چیزی از ذات خویش را به وجود آورد. بنابراین موضوع معرفتش صورمادیی است که مخیله آنها را تقدیم عقل می‌دارد. این تعبیر ارسطو ـ که ژیلسون مضمون آن را نقل کرده است ـ مشکلات متعددی را گرد مقصود ارسطو برانگیخته است. اگر عقل برتر Transcendental است پس صورتش چیست؟ و آیا صورتی است خالص و آیا واحد است یا کثیر؟ و اگر واحد باشد وجود عقل فاعل

1. Gilson: Les Sources greco - arabes...

و منفعل با آن معارض است. سپس اگر ما کثرتش را پذیرفتیم این کثرت با طبیعت برترش متعارض است مگر این که ما به تعداد افراد بشر قائل به موجودات برتر شویم.

آنگاه مشکلی دیگر در پیش است که آیا این عقل داخل نفس است یا خارج از آن؟ و به نوبت خود عقل منفعل آیا مادی است یا غیرمادی؟ و آیا متمایز از عقل فعال است یا با آن مختلط و آیا به طور کلی از آن جدا است یا بدان متصل است؟ و اتصال به چه طریقه‌ای است؟ و سرانجام آیا فناناپذیر است یا نه؟ ارسطو به هیچ کدام از این سؤال‌ها جواب نمی‌دهد و مشکل را به حال خود می‌گذارد و این امر جدالی سخت در تاریخ فلسفه قرون وسطی برانگیخت.

«رس»[1] (Ross) متعرض این موصوع گشته و بر آن شده که عقل فعال نزد ارسطو به رغم اینکه در نفس می‌باشد ولی فعلش از نفس جزیی درمی‌گذرد و چه بسا ارسطو خواسته است بگوید عقل فعال در همه نفوس واحد است. بعضی از مورخان مثل «رودیه» (Rodier) معتقدند: ارسطو را عباراتی است که می‌توانیم آنها را چنین توجیه کرده بگوییم او بین خدا و عقل فعال مطابقت قائل است.

اسکندر افرودیسی

پیچیدگی عبارات در مورد این مشکل توجه شاگردان بی‌واسطه ارسطو را به خود جلب نکرده اسکندر افرودیسی اولین کسی است که دیدگاه ارسطو را درباره عقل عرضه کرد تا از آن مذهب بر ضد فلسفه رواقی که در روزگارش رائج بود به دفاع برخیزد. افرودیسی خود در نظریه‌اش نسبت به عقل که نظریه مادی خوانده می‌شد متأثر از دیدگاه مذهب رواقی است و عقل در نظر وی به سه قسم منقسم است: ۱ - عقل مادی ۲ - عقل بالملکه ۳ - عقل فعال. منظورش از عقل مادی، عقلی است که ممکن است به هر چیزی صیرورت یابد. بنابراین قوه محض است

Il n'est qu'une simple recéptivité qui n'a aucun élément corporel

---

1 - Ross, Aristotle, p.151

از این رو کلمه مادی به معنی ممکن است و اصلاً به جسمیت اشاره ندارد. وجود عقل مادی در مذهب تجربی ارسطو ضروری است چون رابط میان عقل و موضوعات شناخت حسی است و آن عقل منفعلی است که صور همه اشیاء می‌گردد و چون منفعل برای صور معقول حاصل گشت عقل بالملکه یا عقل بالفعل می‌شود و آن در این حالت عادت بر ادراک صور معقوله را اکتساب کرده است.

عقل منفعل نمی‌تواند بر صور معقوله بدون مساعدت عقل فعال دست یابد و او است که عقل منفعل را از قوه به فعل می‌آورد در این صورت عقل بالفعل می‌گردد و چون عقل فعال همان است که عقل انسان را بالفعل می‌سازد پس باید فعل محض بوده از هر امکانی عاری باشد. عقل بدین صفت با محرک اول یا عقول افلاک نزد ارسطو به مقابله برمی‌خیزد اسکندر افرودیسی آن را از عقول افلاکی که آنها را به حرکت درآورده است نمی‌داند بلکه آن را در حد محرک اول می‌داند.

مذهب نوافلاطونی:

مذهب نوافلاطونی در این مورد دخالت کرده عقل فعال را عقل یکی از افلاک به شمار می‌آورد که مسلمانان آن را عقل فلک قمر خواندند و همان است که این عالم عنصری در آن وجود می‌یابد و انسان در آن می‌زید.

کندی:

کندی نخستین فیلسوف اسلامی است که متعرض نظریه عقل ارسطویی (که به دست مسلمین رسیده) گشته است. شرح اسکندر افرودیسی بر کتاب نفس مرجعی اساسی برای تعبیر دیدگاه ارسطویی به شمار می‌آید. و تنها شروح اسکندر با نظریه عقل ارسطویی درنیامیختند بلکه شروح ثامسطیوس و کتاب لاهوت منحول نیز چنین بوده‌اند. در آخر قرن نهم میلادی کندی تقسیمی برای عقول پی ریخت که مجملاً به تقسیم‌بندی اسکندر افرودیسی‌مستند می‌باشد. او عقل را به چهار قسم منقسم می‌سازد:
۱ ـ عقلی که دائماً بالفعل است. ۲ ـ عقلی که دائماً بالقوه است و همان در نفوس ما

است. ۳ ـ عقلی است که از قوه به فعل درمی‌آید. ٤ ـ عقل برهانی intellect demonstrotif در مذهب کندی عقل اخیر را اهمیت زیادی نیست و آن عقلی است که به وسیله آن هر عقلی معقولیت ویژه خود را به عقول دیگر منتقل می‌سازد. عقل بالقوه نزد اسکندر همان عقل مادی است و این عقل به مساعدت عقلی که دائماً بالفعل است، بالفعل می‌گردد و کندی آن را عقل اول می‌خواند و هم او علت همه معقولات است، اما عقل دوم ویژهٔ نفس است که عقلی است بالقوه.

عقل اول نزد اسکندر همان عقل فعال است. و این نامگذاری (عقل اول) به کتاب «لاهوت منحول» باز می‌گردد. اما مسلمانان دیدگاه اسکندر را در مورد عقل فعال که آن را مرادف محرک نخستین به شمار آورده نپذیرفتند، بلکه نظریه افلوطین را که وسائطی میان خدا و عالم قائل است پذیرفتند، و بر اساس اخیر عقل فعال، عقل فلک قمر می‌باشد.

فارابی:

فارابی عقل را به عملی و نظری تقسیم می‌کند، و نظری را به: ۱ ـ هیولانی ۲ ـ عقل بالفعل (بالملکه) ۳ ـ عقل مکتسب منقسم می‌سازد. ۱ ـ عقل هیولانی متصل به ماده ولی غیر مادی است و بین عالم خارجی بالفعل واسطه است و صورت معقول را از محسوس تجرید می‌کند و چون این صورت معقول از مکونات عقل گردید، عقل بالفعل می‌شود و وجود صورت معقول در عقل بالفعل، صفات جسمانی و مکانی و زمانی و انفعالی را از وی دور می‌سازد.

۲ ـ عقل بالفعل: همان عقل بالقوه‌ای است که پاره‌ای از صور معقول فعلی را اکتساب کرده است. بنابراین نسبت به صوری که مشتمل بر آنها است بالفعل می‌باشد و نسبت به صوری که از او خارج‌اند و معقول بالقوه به شمار می‌آیند، بالقوه است.

۳ ـ عقل مکتسب همان عقل بالفعل است پس از منتهی شدن به ادراک صور مجرد و مهیا شدن برای ادراک صور مخصوصی که اصلاً با ماده پیوندی نیافته‌اند.

٤ ـ عقل فعال: تحول و تطور عقل بر منوال گذشته ممکن نیست از ذات عقل

حاصل گردد زیرا عقل شامل نمی‌شود مگر معقولات بالقوه را و عقل بالقوه ازقوه‌به‌فعل درنمی‌آید مگر به مساعدت چیزی که دائماً بالفعل است و این همان عقل فعال است که نسبت به ادراک بصری بسان خورشید است.

ابن‌سینا:

وظیفه عقل به نظر ابن‌سینا ادراک کلیات است و حس جزئیات را ادراک می‌کند. او عقل را نیز به نظری و عملی تقسیم می‌کند و نظری را هم به پنج قسم منقسم می‌سازد: ۱ ـ عقل هیولانی ۲ ـ عقل ممکن. ۳ ـ عقل بالملکه ٤ ـ عقل مستفاد ۵ ـ روح‌القدس.

اولی متصل به ماده است، و اما دومی بر حقائق اولیه و ضروریه (ریاضی) دست می‌یابد و نسبت به اولی بالفعل است و سومی را همان وظیفه‌ای است که فارابی مقرر می‌دارد و چهارمی نیز چنین است. اما عقل پنجم فوق عقل مستفاد می‌باشد و به درجه آن نمی‌رسد مگر در مواردی اندک و آن مجردات خالص را مستقیماً ادراک می‌کند و معرفتش حدسی است و بر آن اساس طریقی طبیعی برای شناخت[1] به شمار نمی‌آید.

مرکز عقل فعال و نظریه اشراق

دیدگاه مسلمانان نسبت به عقل فعال دشواری‌های بسیاری را موجب شده است زیرا ارسطو علم‌النفس را بر دو مبداء نفسانی نه خارجی که فعل و انفعال باشند برپا داشته است و اسکندر افرودیسی نخستین کسی است که عقل را خارج از نفس و الهی دانسته است. اما مذهب نو افلاطونی این فکر را به خدمت گرفت و میان واحد و بشر واسطه‌هایی قائل شد، تا از شدت مشکل موجود یعنی چگونگی اتصال عقل الهی با عقل انسانی بکاهد. لذا این وسائط، اتصال را آسان می‌سازند. آنگاه در این مرحله حرکتی است صوفیانه و آن ابزار تجرد و اتصال است. پس مجاهده نفسانی عاملی است مهم از

---

۱ ـ ر.ک: کتاب‌الاشارات، ابن‌سینا ص ۱۲٦ ر.ک. نیز علم‌النفس عند ابن‌سینا در کتاب ابن‌سینا، کارادوو.

عوامل نزدیک سازی بین دو جنبه الهی و انسانی و عقل فعال آخرین عقول الهی است (یعنی عقول افلاک) و آن عقل فلک قمر است و بر شؤون انسانی مسلط و آن واجد تمام صور معقوله‌ای است که بر عقل انسان می‌تاباند. هرگاه عقل انسانی توانست به عقل فعال مستقیماً بپیوندد به قله معرفت می‌رسد، و در آنجا است که لوح محفوظ را می‌خواند و برغیب مطلع می‌شود و نقطه اتصال میان عقل انسانی و عقل الهی همانجا است. مسلمانان با دو رویکرد متباین و دور از هم مواجه شده‌اند که آنها را به خطا یکی شمرده از آن ارسطویش دانسته‌اند. رویکرد نخستین تجربی است که از داده‌های حسی است و به صور معقوله‌ای که عقل آنها را از صور محسوسه تجرید کرده است بازمی‌گردد و این خود رویکردی است صرفا ارسطویی اما رویکرد دوم اشراقی و مثالی است که معرفت را از عقل فعال قرار می‌دهد و به فعلی عالی محولش می‌دارد که به قدرت الهی می‌پیوندد. مسلمانان بر آن شدند که هر دو رویکرد را بپذیرند و آنها را به هم مندمج سازند. ولی رویکرد دوم نیرومندتر بود. از این رو عناصر اشراقی کم‌کم غلبه بر نظریه تجربی کرد. فارابی سخن از اشراق عقل فعال به میان آوردو ابن‌سینا عقلی تازه یعنی روح قدسی را پی نهاد که طریقی است عالی برای وصول به معرفت. و اما سهروردی هر دو رویکرد تجربی و اشراقی را می‌پذیرد. ولی در نهایت به طور کلی متوجه اشراق می‌شود. در دیدگاه ابن‌عربی تعبیری کامل از رویکرد دوم را می‌یابیم جایی که رویکرد تجربی را ارسطو به یک سو نهاده و مذهب خویش را در باب وحدت وجود تنها بر اساس رویکرد اشراقی پی می‌ریزد. به طور کلی وجود عقل فعال خارج از قلمرو انسانیش با مساعدت عناصری افلاطونی و دینی و صوفیانه رخنه‌ای در بنای تجربی ارسطویی به شمار می‌آید و آن میراث هلنی عظیمی است که در آن هنگام خاورمیانه از آن لبریز بود.

دیدگاه سهروردی

سهروردی در آن گونه کتابهایش که مهر مشائیت خورده‌اند دیدگاهی مشایی دارد مثل کتاب‌های لمحات و تلویحات و مطارحات. او می‌گوید که نفس روحانی و

شعله‌ای است ملکوتی و برتر از آن است که طبیعت مادی بپذیرد و آن را دو جهت است یکی قدسی که از آن صور کلیه و علوم همگی مأخوذند و دیگری جهت بدنی است که باید بر آن تسلط یافت و بر این اساس نفس به دو قسم تقسیم می‌شود: نفس نظری و نفس عملی. نفس قابل و پذیـرای معانی است هم بالقوه و هم بالفعل، و قوه را سه مرتبه است:

۱ ـ قوه محض و استعداد نخستین از آن کودک است که «عقل هیولانی» خوانده می‌شود.

۲ ـ قوه‌ای است نفسانی که معقولات اولیه را فراهم کرده آماده ادراکات ثانوی به حدس یا به فکر می‌باشد که عقل بالملکه نامیده می‌شود.

۳ ـ از آن پس برای نفس قوه و کمال حاصل می‌آید که خود استعداد اقرب به شمار است و عقل بالفعل خوانده می‌شود. و اما کمال مرحله‌ای است که معقولات بالفعل نزد او حاصل و مشهود باشند و عقل بالمستفادش[۱] گویند و از آنجا که عقل دائماً بالقوه است لازم می‌نماید که امری بالفعل موجود باشد تا آن را از قوه به فعل درآورد و آن عقل فعال است «نفوس ما آینه را می‌مانند که صورت‌پذیر است و در غیر آن عاری از صورت، و قاصر از کمال را کمال نمی‌بخشد. پس آنچـه نفـس مـا را از قوه به فعل می‌آورد خود بالفعل و نشانه‌ای از عالم قدس است که عقل فعال نامیده می‌شود زیرا هم او است روح‌القدس که ما را به فعل درمی‌آورد و نسبتش با نفوس بسان خورشید است نسبت به دیدن و برحسب استعداد قریب و بعید و افکار است که نفس مهیای اتصال با عقل فعال و قبول از او می‌شود و مقدمات ذاتاً موجد نیستند و به زودی خواهی دانست که عرض ایجاد عرض دیگر نمی‌کند. بسا اشخاص که امری بر آنان عروض می‌یابد و برای ایشان افاده علم نمی‌کند و بر دیگری افاده علمی یقین و طمأنینه روحانی می‌کند. پس اینها واسطه‌اند و واهب دیگری است. آنچه با مقدمات حقیقی به دست آید لزومش ضروری است مثل اولیات وامثال آنها و انکار آن برای کسی که

---

۱ ـ تلویحات، قسمت طبیعی، مورد سوم.

واقف شد ممکن نیست این است طریق طبیعی شناخت که به تدریج از محسوس به معقول می‌رسد و از نخستین درجات معقولیت به قله آن بالا می‌رود و برای عامل الهی یعنی عقل فعال یا روح‌القدس یا عقل قمر راه می‌گشاید. ولی مذهب اشراق محسوسات را موضوع شناخت نمی‌داند بلکه شناخت حقیقی همان شناخت مستقیم است که عارف را به موضوع متصل می‌سازد. پس سلسله انعکاسات و اشراقات که بنای هستی را پی می‌نهد در همانگاه خود فیض‌هایی است از اشراقات شناخت که انوار را از فرا مرتبت تا فرو منزلت به هم مرتبط می‌سازد تا جائی که اشراقات را به آخر انوار وجود که روح‌القدس یا رب صنم نوع انسانی است متصل می‌سازد و نفس انسانی شراره‌ای است که از آن پیوسته روی بدان دارد و برحسب استعداد و قابلیت بر آن می‌تابد و نیز برحسب استعداد خود از او ادراک می‌کند تا از او شناختی مستقیم دریافت کند ولی این ادراک را شروطی است که اخص آنها رفع حجاب‌های حس است و صفای ادراک و قوه اشراق بسته به میزان تجرد و مقاومت حس و شواغل حسی است و اینجا است که از نظام رهروان مراحل طریقت و مجاهدات صوفیانه برای اقتناص انوار معرفت و بارقه‌های فیض الهی پیروی ضروری و لازم می‌گردد. بنابراین شناخت را دو طریق است:

۱ ـ طریق طبیعی و معمولی که طی آن محسوسات، موضوع ادراک قرار می‌گیرند، و عقل به مساعدت عقل فعال یا روح‌القدس از آنها صور معقوله را تجرید می‌کند.

۲ ـ طریق عالی که در آن عقل موضوعات خود را پس از تجرد نفس از بدن مشاهده می‌کند و این از آن صوفیه است. از این رو ادراک در این طریقه ملازمه و همراه تجرد است و موضوعات شناخت حدسی، انوار مجرده‌ای است که به حس یا به تجرید ادراک نمی‌شوند، بلکه اشراقی حضوری به شماراند، و همین طریق است که مقبول مذهب اشراق است. اما اشراقی گاهی طریق نخست را برهان بر آنچه در عالم انوار بالعیان مشاهده کرده است قرار می‌دهد که خود برای شناخت همچنان که گفتیم

طریقی است موقت. پس بر ما معلوم می‌شود که چگونه سهروردی فکر مشائیان را در نظریه خاص خود نسبت به مسأله تعقل پذیرفته است و بر این نظریه دیدگاه اشراقی خویش را نیز افزوده است. این دیدگاه همچنان که بیان داشتیم متأثر از افلاطون و نظریه مثلی او است. بنابراین همانگونه که گفتیم موضوع شناخت امر محسوسی نیست که عقل از آن صورتی معقول تجرید کند، بلکه موضوع ذهن عارف را برمی‌انگیزد و برای ذهن اشراقی حضوری حاصل می‌شود و همان عمل و محتوای آن شناخت است. پس در این صورت موضوع صرفاً برانگیزنده ذهن است و موضوع به فضل اشراق برای ذهن روشن می‌شود و عمل اشراق میان محسوس و مثال (یا رب‌النوعش در عالم مثال یا ارباب انواع) پیوند می‌بخشد و این است مضمون تذکر افلاطونی. نظریه اشراق، عقل فعالی را که نزد او روح‌القدس یا رب صنم نوع انسانی است می‌پذیرد و نظریه تجرید ارسطویی را که نظریه تعقل مشائی اسلامی بر آن مبتنی است به یک سو می‌نهد و به رغم اینکه عقل فعال عنصری اشراقی و عالی به شمار می‌آید این مطلب صرفاً ممد ذهن است در ادراک موضوعات.

خلاصه سهروردی در کتب مشائی خود مثل تلویحات و مطارحات با اضافاتی اشراقی از مشائیان پیروی می‌کند ولی به طور کلی در حکمةالاشراق به مذهب اشراق رو می‌آورد و نظریه مثل نوریه را مطرح می‌سازد و ادراک عقلی را فقط بر اساس آن مذهب بدون تجرید شرح می‌دهد و تنها در این کتاب است که طریقی مغایر با روش مشائیان اتخاذ می‌کند.

باب چهارم

فصل پنجم

مسالهٔ رهائی

عمل (احوال سالکان)

۱ ـ از بحث شناخت و وسائل آن فراغت یافتیم و اشاره کردیم به این که مسألهٔ رهایی در مذاهب صوفیانه فلسفی مستند به دو طریق است: یکی نظر و دیگری عمل یا سلوک. صوفیان مؤلفاتی جداگانه و قطور در باب قواعد سلوک و قوانین سیر صوفیانه به رشته تحریر درآورده‌اند. ما بر آن نیستیم که به تفصیل متعرض دیدگاه صوفیانه سهروردی شویم زیرا این خود موضوع بحث دیگری است ولی از جایی که نظریه صوفیانه‌اش کاملاً با دیدگاه متافیزیکی او پیوند دارد یا به معنی دقیق‌تر دیدگاه متافیزیکیش مجملاً مستند به مبانی ذوقی و صوفیانه است بر ما لازم آمد که جنبه صوفیانه مذهبش را مطرح سازیم.

سهروردی در دیدگاه خود خیلی از مذاهب صوفیانه فلسفی[1] دور نمی‌شود و در آنجا مذهبی است که هدف آن اتحاد میان نفس جزئی و عقل فعال است یعنی چیزی است که از طریق فکر تحقق می‌یابد همچنان که فارابی بر آن است. مذهب دوم که ابن‌سینا[2] و ابن‌طفیل و ابن‌سبعین بدان می‌پیوندند بر آن است که نفس به حالتی

---

۱ ـ در تصوف اسلامی سابق بر سهروردی سه مذهب بوده است: یکی آنکه حقیقت را در اراده و دومی در زیبایی و سومی در نور که همان مکتب اشراق است می‌دیدند.

۲ ـ ابن‌سینا این نظریه را با اینکه در نجات پذیرفته در اشارات آن را به یک سو می‌نهد.

می‌رسد که احساس می‌کند محل نفوذ اراده الهی است. و اما مذهب سوم که مذهب اشراقی است و سهروردی و ابن‌مسره و ملاصدرا و ابن کمونه اسرائیلی را دربر می‌گیرد می‌گوید اشراق نفس را ایجاد کرده بدان شناخت القاء می‌کند و مصدر این اشراق رب‌النوع انسانی یا روح‌القدس است که مشائیان عقل فعالش می‌خوانند ولی غایت نفس اتحاد با عقل فعال نیست زیرا دو شیء هیچگاه یک شیء نمی‌شوند. در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «هر آینه مپندار که انوار مجرد پس از مفارقت شیءای واحد شوند، چون اگر هر دو باقی بمانند یا نابود شوند دیگر اتحادی نیست. بنابراین در غیر اجسام اتصال و امتزاجی نیست [۱]».

در این صورت نفس به تشخص خود باقی می‌ماند و با عقل فعال متحد نمی‌شود و در جوار انوار قاهره زنده خواهد ماند و با مصاحبت آنها ادراک لذت می‌کند.

۲ - چه درجاتی را نفس می‌پوید تا به روح‌القدس می‌رسد؟

نظریه افلاطونی بر آن است که ماده شر است و رهایی از آن واجب، و نفس به سبب خطای اصلی به عالم حسی فرود آمده است و رهایی از این عالم که زندان او است ضروری می‌باشد. مذهب نو افلاطونی بسان مرشد روحانی یا نظامی سلوکی پا به عرصه هستی نهاد و این مذهب دستگیر نفس است تا از پلیدیهای بدن پاک شده به صدر مقدسش بپیوندد. هرگاه ما رسائل صوفیانه سهروردی را ورق زنیم اشارات متعددی به رهایی از ظلمت و تاریکی بدن در آنها می‌یابیم. در رساله آواز پر جبرئیل [۲] (= اصوات اجنحه جبرائیل) شیخ به شاگردش می‌گوید [۳]: «تا هنگامی که در این قریه هستی ترا ممکن نیست از کلام الهی بهره بسیار گیری» مقصود این که تا به بدن تعلقی داری هرگز کلمات خدا را نخواهی فهمید یعنی معرفت یا شناخت اشراقی بر تو القاء نمی‌گردد. در آغاز همان رساله می‌گوید: «وقتی که از حجره زنان به در آمدی و

---

۱ - حکمة‌الاشراق ص ۵۰۶

۲ - ترجمه پول کراوس به اهتمام عبدالرحمن بدوی.

۳ - رسالهٔ اصوات اجنحهٔ جبرائیل ص ۱۴۹. منظور از قریه عالم محسوس است.

از پاره‌ای بندها و لفافه‌های کودکان رها گشتی، آن شبی است قیرگون که تیرگیش زائل گردیده و از قبه فلک لاجوردی‌پرواز کرده است و ظلمتی که برادر عدم است از پیرامون عالم سفلی پراکنده شده است[۱]».

همه این تشبیهات دال بر رهایی نفس است از بدن و از علائق آن برای بهره گیری از اشراق انوار مجرده بر نفس. نیز در «الغربة الغربیه»[۲] از نامه‌ای گفتگو می‌کند که به زندانی ظلمات[۳] یعنی نفسی که در زندان بدن حلول کرده فرستاده شده است، سخن گفته: «بسا شما را تشویق کردیم ولی شما درنیافتید به حبل ما، که جوهر فلک قدسی است و بر انحاء کسوف مستولی است، چنگ بزنید[۴]».

در اینجا اشاره به ترک بدن و علائق آن است.

در هیاکل‌النور می‌گوید: «نفوس ناطقه از جوهر ملکوت‌اند، و قوای بدنی و شواغل آن، وی را از عالم خود بازمی‌دارند. پس چون نفس با فضائل روحانی و ضعف سلطه قوای بدنی با تقلیل خوراک و شب زنده‌داری بسیار، قوی شد احیاناً رها گشته و به عالم قدس رو آورده و به پدر مقدس خود پیوسته است، و از او معارف دریافت کرده به نفوس فلکی عالم در حرکات خود می‌پیوندد[۵]».

در رساله المناجاة خود می‌گوید: «خدایا ما را از علائق پست جسمانی برهان و از عوائق دون ظلمانی رهایی‌بخش و بر ارواح ما جام‌های می آثار خویش نازل ساز و بر نفوس ما بارقه‌های انوارت را افاضه کن[۶]».

---

۱ ـ حجره زنان = عالم ماده

۲ ـ رساله الغربة الغربیه به اهتمام احمد امین ضمن مجموعه ذخائر العرب ـ کتاب ۸ حی‌بن یقظان نوشته ابن‌سینا و ابن‌طفیل و سهروردی ص ۱۳۵ به بعد

لفافه کودکان = حواس ظاهر

عدم = فناً عالم محسوسات. ر.ک: اصوات اجنحه جبرائیل ص ۱۴۱.

۳ ـ ظلمات یعنی بدن و مقصود این است که نفس زندانی بدن است.

۴ ـ الغربة الغربیه ص ۱۳۶

۵ ـ هیاکل النور ص ۸۵

۶ ـ المناجاة، خطی، دارالکتب قاهره، شماره ۱۴۲ م تصوف

در حکمةالاشراق می‌گوید: «در لوح ذکرالمبین مسطور است که رهروان یعنی آنان که بر درهای غرفه‌های نور می‌کوبند و خالص‌اند و شکیبا، فرشتگان‌تابان الهی با آنها روبرو می‌شوند، آنان را با تحیات ملکوتی گرامی می‌دارند و بر آنها از آب یکی از چشمه‌های روشنایی می‌افشانند تا پاک و پاکیزه شوند زیرا خداوند نعمت‌داران پاک را دوست می‌دارد. صاحبان بصیرت به تسبیح و تقدیس خو گرفته‌اند و عاکف و خاشع درگاه حق‌اند، قائم‌اند و قانت و ناظم طبقات دو جهان را ذاکر و از ابناء ظلمت‌ها دوری گزین و در هیاکل قربت‌ها با اصحاب حجره‌های عزت در مناجات‌اند، جویای رهایی از قید بندگی‌اند و مقتبس نور از فیض‌اند، کسانی هستند که به راست پویان اقتداء کرده مقرب نزدخداوند[۱]».

از این عبارت معنی رهایی نفس از بدن و بریدن زنجیر اسارت و تطهیرش آشکار می‌گردد و نفس به انوار مجرد همانند می‌شود. تعالیم صوفیه همگی متفق‌اند در ضرورت مجاهده و تطهیر نفس تا مهیای تلقی عرفان و شناخت گردد. نفس به وسیله اتحاد معرفت با فضیلت از دست عالم ظلمت آزاد می‌شود. فضیلت در نظر سهروردی پیروی از حد وسط است و عدل همچنان که ارسطو نیز بر آن است.

اما نفس به این آسانی به این وسط عدل دست نمی‌یابد. سالک در آغاز راه سلوک به تنهایی و بدون مرشد نمی‌تواند به مدارج و اصلان ارتقاء یابد. مبتدیان سلوک را مرید می‌نامند و فرقه‌های صوفیانه اصول و قواعدی را ترتیب داده‌اند که مرید از آنها پیروی کند تا ارتقاء یابد. پس نخست بر او است که شیخ را در صومعه‌اش خدمت کند و به رفع نیازمندیهایش بپردازد و به آنچه امر می‌کند تن دهد و باید بسان بنده او باشد که هرگونه بخواهد در او تصرف کند زیرا نخستین مراتب سلوک «عبودیت کامل» است و سلب مطلق اراده از خویشتن. این امری است مربوط به ظاهر که نفس را مهیای ریاضات صوفیانه می‌سازد. چون مرید رضای شیخ را فراهم ساخت شیخ بدو عطیه‌ای ارزانی می‌دارد و از سالکان طریق می‌گردد و پیرو طریقتی می‌شود که

---

۱ ـ حکمةالاشراق، مقاله پنجم، فصل هفتم.

شیخ به رعایت تعلیمات آن پای‌بند است. خلاصه آنچه شیخ در آغاز بدان سعی و کوشش دارد تطهیر نفس مرید است و توجیه آن بدوری جستن از جهش‌ها و خواسته‌های بدنی. بنابراین غلبه بر شهوات نفسانی که متعلق به جسم‌اند ضروری می‌نماید. روزه بهترین وسیله پاکی و تطهیر نفس است. همچنین عزوبت که به سالک فرصت می‌بخشد تا از لذائذ حسی و علائق دنیوی دوری جوید و اهل و عیال وی را مضطر به کسب معیشت نسازد، زیرا کسب سالک را از سلوک طریق باز می‌دارد. همچنین نماز صوفیانه یعنی لقاء رب و جلوس در حضرتش و در نماز حقاً احساس حضور الله داشتن. پس اتصال بین نمازگزار و خداوند کلمات نیستند بلکه قلب است که متوجه مولی سبحانه و تعالی است و نیز ادامه ذکر و شب زنده‌داری[1] و کم خوراکی به ویژه کم خوردن گوشت و پیوسته مرگ را به یاد داشتن همیشه قرب به محبوب یعنی خداوند را سبب می‌شود و ریاضت نفس بدین گونه، انتقال از مقامی به مقامی دیگر را برایش فراهم می‌سازد آخرین آنها مقام رضا است که قبل از اشراق و وحدت است. پس غایت نفس شناختن است که از طریق کشف حاصل می‌شود و در اثنای آن ذات عارف از بین می‌رود و این خود مقام فناء است و در خدا باقی می‌ماند که مقام بقاء است و عشق قوهٔ سائقه‌ای است که در پس این انتقالها از مقامی به مقام دیگر قرار دارد. و ترقی در سلوک امری است عملی که کشف تدریجی می‌کند و رفع حجاب‌ها از چهره انوار خوانده می‌شود.

هر قدر سالک بیشتر طی طریق کند یا در معراج روحی ارتقاء یابد جنبه‌های

---

۱ ـ تلویحات ص ۱۱۳:

«مریدان به ذکر دائم و ترک احساس و حرکات و نشستن در گوشه و بریدن از هر خاطره‌ای که به این عالم بکشاند می‌پرداختند و بر همین منوال بودند تا امور بر ایشان حصول یابد و از طریق عبادت دائم با قرائت وحی الهی و مواظبت بر نمار در تاریکی‌های شب به وقتی که مردم در بستر غنوده‌اند، و روزه‌داری و بهتر آنکه افطارش به سحر انجامد تا عبادت شب در گرسنگی برگزار شود و قرائت آیات خدا در شب رقت و شوق را برمی‌انگیزاند و افکار لطیف و تخیلات مناسب امر قدسی را بفهم می‌آورد تا درون لطیف شود که اینها در سلوکش مدخلیتی عظیم دارند و نیز غلبه لطافت و نغمه خوش و وعظ از گوینده‌ای پاک اثری مهم دارند...»

والاتر و عالیتری از هستی که در مرتبه قبل بر آن دست یافته بود برایش مکشوف می‌گردند.[۱]

۳ ـ صوفیان به این مقامات و احوال که سالک در آنها ارتقاء می‌یابد اشاره دارند. یکی[۲] از ایشان می‌گوید: در طریق سلوک دوازده مقام و حال است و در تعداد و ماهیت آنها اختلاف دارند و کتب[۳] مرجع بر پاره‌ای مقامات مثل صبر و توکل و اخلاص و توبه اتفاق نظر دارند. غایت صوفیان از این مقامات وصول به حالت فناء است و گاهی این وصول با عشق صوفیانه مشخص می‌شود همان گونه که رابعه عدویه و محاسبی بر آنند و زمانی شکل مزج یا حلولی به خود می‌گیرد همچنان که حلاّج می‌گوید و بعضی وقت‌ها نشان افلاطونی بر خود دارد جائی که نفس به جوار مِثل و انوار صعود می‌کند و با تشبه بدانها حیات می‌یابد چه بسا نفس توانسته است به جوار مثل و انوار و اصل آید و سعادتمند و لذتمند گردد، ولی دیگر مزج یا اتحاد و یا حلولی در میان نیست و سهروردی بر این قول است.

عقل فعال در اینجا صفت مرشد روحی را دارد که بر نفس مشرق است زیرا او هم موجد نفس است و هم ملقی شناخت بر او و در مدارج سلوک روحی دستگیر او است تا به جوار عقل فعال نائل شود و اگر نفوس کامل باشد از او هم درمی‌گذرد و گاهی به جوار نورالانوار واصل می‌شود.

صاحب «قوانینِ حکمةالاشراق الی الصوفیة بجمیع الافاق»[۴] می‌گوید: سالک چهارده مقام و حال را طی می‌کند تا به مقام پایانی یعنی ولایت خاصه برسد.

---

۱ ـ ر.ک: Early Mysticism تألیف Margaret Smith ص ۲۵۱ اشاره دارد به قدیس یوحنا کلیماکوس (۵۲۳ ـ ۶۰۶ م) در معراج‌الفردوس که فکر معراج را از زمین به سوی آسمان مطرح می‌سازد و می‌گوید که این ارتقاً صعود است یعنی ترقی است از حالی به حالی والاتر تا به مرتبه کمال اتم برسد یعنی تا در مقام فناءفی‌الله با نعمت و سعادت زنده بماند.

۲ ـ عوارف‌المعارف تالیف ابوحفص سهروردی

۳ ـ اللمع تالیف سراج، الرسالة القشیریه

۴ ـ مواهب تونسی شاذلی ناشر Jurji به عنوان:

Illumination in Islamic Mysticism

۱ ـ نخستین مقام «تأیید در مقام توحید است» که در این مقام مرید حقائقی را می‌داند که در طریق سلوک ویرا مساعدت می‌کنند و هدفی را که سعی به وصولش دارد آشکار می‌سازد.

۲ ـ مقام «توبه» که متضمن تقریر و تحذیر است.

۳ ـ مقام «اخلاص» که متضمن تعلیماتی است که شخص را بر سنجش افعال و اقوالش قادر می‌سازند.

٤ ـ مقام صدق است که تمیز بین حال و مقام را برای مرید میسر می‌سازد.

۵ ـ مراقبت یعنی ملاحظه با رقه‌ها و انوار.

٦ ـ محبت

۷ ـ زهد و تجرید

۸ ـ فقر

۹ ـ ریاء و آن اجتناب از ریاء است به وسیله تطهیر و تزکیه نفس

۱۰ ـ معرفت یعنی تأمل

۱۱ ـ فناء و آن فناء از رسوم است

۱۲ ـ بقاء یعنی بقاء در جوار خدا و اصحاب[1] حلول بقاء را حلول فی‌الله معنی می‌کنند.

۱۳ ـ ولایت عامه، ولی خادمی است مطیع که به مقتضای عبودیت عمل می‌کند و از گناهان کبیره دوری می‌جوید او پارسایی است که دائماً خدا را یاد می‌کند. صادقی است مخلص به معنی صوفیانه‌اش هرگاه شخصی را یافتی که ادعای ولایت و تأمل دارد پیش از آنکه از مراحل طریقت صوفیه بگذرد و به مرتبه محو برسد، وی دروغگو است.

۱٤ ـ ولایت خاصه ـ که به فتح طلسم گنج هم خوانده می‌شود ـ آن است که نفس به منزلت انوار خالصه رفعت یابد که این خود ارفع درجات است.

قطب‌الدین شیرازی (قطب‌الدین از اصحاب اشراق است) در شرح

---

۱ ـ حلاج می‌گوید: انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدناً

حکمة‌الاشراق‌می‌گوید: آنان که نفوسی صافی دارند و از علائق بدنی تجرد یافته‌اند، انوار و بارقه‌های الهی بر آنها می‌تابد و این انوار خود چند نوع‌اند: یکی آنکه بر مبتدیان وارد می‌شود و دیگری بر متوسطان و سومی بر منتهیان.

الف ـ اما آنچه بر مبتدیان وارد می‌شود انواری خاطف و سریع‌اند و پرلذت که اهل وجد و اشراق آنها را «طوالع و لوائح» نامیده‌اندو بسان لمعه‌ای درخشان و سریع‌الانطوأاند.

ب ـ اینان چنانچه در ریاضت و مجاهدت اصرار ورزند این طوالع و لوائح در ایشان جای می‌گیرند و اختیار را از کفشان بدر برده،در وجود آنان ثابت و پابرجا می‌گردند و «سکینه» خوانده می‌شوند.

ج ـ آنگاه چون در ریاضت و مجاهدت متوغل شوند این امر ملکه ایشان می‌گردد و از آن پس قوه خروج به حیات اعلی بر ایشان حاصل می‌شود.

د ـ فناء تا وقتی که نفس مبتهج بلذات است (لذت ازجهت‌لذت)غیرواصل بشمار می‌آید. زیرا چنانچه در اثر نیل به حق شادمان گشت او را دو نظر خواهد بود: یکی نظر به حق که بدان مبتهج گشته و دیگری به ذات خود که مبتهج به حق است. از این جهت به طور کلی رو بحق نیاورده است چون لذت و ابتهاج خود را به حق بر خود حق ترجیح داده، پس وصول تام و حقیقی به حق برای نفس حاصل نشده است. اما هرگاه نفس از احساس ذات و لذات آن غائب گشت به مقامی رسیده است که آن را مقام فناء می‌نامند و مقصود از فناء این است که سالک ظواهر جوارح و آنچه داخل یا خارج آنها است، احساس نکند و همه آنها از او غائب باشد در حالی که ابتدا به سوی پروردگارش رهسپار شود سپس سیر فی‌الله کند و با او متحد گردد.

هـ ـ مقام فناء در فناء ـ و در اثنای این فنا انسان باید احساس نکند که از ذات خود فانی است والا مثل این است که هنوز واصل نشده است و در این مرحله انسان مستغرق بشمار می‌آید. سهروردی این مقامات را در تلویحات[۱] خلاصه می‌کند و دیدگاه او اتحاد بالله را نمی‌پذیرد برخلاف آنچه شاگردش قطب‌الدین به او نسبت

---

۱ ـ تلویحات ص ۱۱۳ ـ ۱۱۴ آنچه در آغاز بر آنها وارد می‌شود انواری است خاطفه ←

می‌دهد و در تأویل اقوال استاد اشتباه کرده بر آن می‌شود که نفس متجرد به اتحاد بالله منتهی می‌گردد. ولی سهروردی اتحاد را باطل می‌شمارد زیرا دو نفس یک نفس می‌شوند در حالی که هم‌شأن نیستند.

۴ ـ این طریقی است که باید نفس بپیماید تا به مرتبه اشراق واصل شود ولی شرح و تفصیل اشراقات وارد بر عارف در لحظات اتصال بین عبد و رب چیست؟ شیخ در حکمةالاشراق متعرض این امر می‌شود و به شرح انوار مشرق بر سالکان کامل در علم و عمل می‌پردازد و می‌گوید [1]: انوار بر چند نوع‌اند و بر اهل تجرد مشرق‌اند:

۱ ـ نوری است بارق که بر مبتدیان وارد می‌شود و می‌درخشد و می‌نوردد مثل لمعاتی بارق و لذتمند.

۲ ـ نوری که بر غیر مبتدیان وارد می‌گردد که بارقیتش بیشتر از نور نخستین است و بسیار به آذرخش می‌ماند جز اینکه هولناک است و بسا با آن صوتی همراه است بسان آواز تندر یا اصواتی در دماغ.

۳ ـ نوری است وارد و لذتمند که ورودش، به ریزش آب داغ بر سر را می‌ماند.

۴ ـ نوری است ثابت و دیرپا که پرقهر است و با بیهوشی دماغی همراه است.

که آنها را طوالع و لوائح نامیده‌اند و آنها بسان لمعه‌ای است بارق و سریع‌الانطواء. آن گاه در ریاضت اصرار می‌ورزند تا ورود این لمعات بر ایشان به سبب داشتن ملکه‌ای استوار زیاد می‌شود که گاهی هجوم انوار بر ایشان عنان اختیار از کفشان خارج می‌کند. پس از آن نور خاطف ثابت می‌ماند که سکینه خوانده می‌شود و به هنگام توغل در یاضت ملکه می‌گردد. از آن پس برای آنان قوه عروج به جناب اعلی حاصل می‌شود تا وقتی که نفس مبتهج بلذات است غیر و اصل شمرده می‌شود. چون احساس ذات و لذاتش بر او غائب گشت همان است که فناء خوانده می‌شود چون از اشعار به خود فانی گردید به بقای حق تعالی باقی است. ما قبلاً به اتحاد اشاره کرده‌ایم و در این مقامی دیگر در فناء است که فنای در حلت و محبت است و آن اقرب حالات به موت است و چه بسا بعضی صوفیان آن را «مقام خلت» نامیده‌اند افلاطون بدان اشاره دارد و این غیر از فنائی است که گاهی با حرکات مشهود بدنی همراه می‌باشد»

۱ ـ حکمةالاشراق ـ فصل هشتم.

۵ ـ نوری است بسیار لذتمند که برق را نمی‌ماند و بهجت و سروری لطیف و شیرین با آن همراه است و با نیروی محبت و عشق حرکت می‌کند.

٦ ـ نوری است سوزان که از قوه‌ای قریب به حرکت درمی‌آید و گاهی از سماع طبل‌ها و بوق‌ها و امور هول‌انگیز مبتدیان حاصل می‌شود یا به سبب تفکر و تخیلی که عزت آفرین است برای آنها رخ می‌دهد.

۷ ـ نوری است لامع از ربودگی عظیم و مستغرق لذت که از خورشید ظاهرتر است.

۸ ـ نوری است براق و بسیار لذتمند و دیرپا که خیال می‌شود بسته به موی سر است.

۹ ـ نوری است سانح به شکل توده مثالی یا درخشانی را می‌نماید که موی سر را بچنگ دارد و سخت سالک را می‌کشد و المی لذتمند به او می‌دهد.

۱۰ ـ توده‌ای نوری است که به نظَر می‌رسد در دماغ برپا است.

۱۱ ـ نوری است که از نفس بر همه روح نفسانی مشرق است و زرهی را بر بدن می‌نماید و نزدیک است روح همه بدن را به صورتی نوری فرا گیرد و آن نوری است پر لذت.

۱۲ ـ نوری است که آغازش با صولت است و با شروعش انسان خیال می‌کند همه چیز منهدم می‌شود.

۱۳ ـ نوری است سانح و رباینده نفس که به نظَر معلق صرف می‌رسد و از اینجا تجرد خود را از جهات مشاهده می‌کند هرچند قبلاً از آن علم و آگاهی نداشته است.

١٤ ـ نوری است که سنگینی آن فوق طاقت به خیال می‌رسد.

۱۵ ـ نوری است که تحرک بدن را همراه دارد تا به جایی که نزدیک است مفاصل از هم بگسلد.

این انوار برحسب قدرت سالک بر ترقی و اعتلاء در مدارج طریقت پی‌درپی

وارد می‌شوند. تطور تدریجی این انوار از حیث احاطه و غلبه لحاظ می‌شود و دیگر اینکه اشراق انوار تابع مجاهده و ترقی تدریجی نفس است در غلبه بر بدن و خواسته‌های آن. ولی این اشراقات متزاید و رو به فزون همان گونه که سهروردی در کتب دیگرش می‌آورد مراتب سلوک را آشکار نمی‌سازند.

در رساله «کشف‌الغطاء لاخوان الصفاء [1]» آمده است: حکمت نظری. یعنی معرفت را مراتبی است چند:

۱ ـ مرتبه‌ای است که در آن کائنات حادث انعکاساتی است مشهود در مرآت، و معلومات انعکاساتی است بر آینه‌ها.

۲ ـ اتحاد معرفت است با وجود که در این مرتبه تو آینه‌ای خواهی شد که در آن هستی دیده میشود.

۳ ـ امکان ماهیت تو است که این مرتبه او را به گونه‌ای قرار می‌دهد که بذاته مالک وجود خود نیست پس روشنی‌هایی است از حضرت احدیت و تو شاهد بر این روشنی‌ها خواهی بود.

٤ ـ مرتبه نهایی است که از ماهیت خود قطع نظر کنی از آن حیث که این ماهیت محل موجودات است و وجود اشیاء قائم بدان است و تو اینک به مرتبه‌ای رسیده‌ای که در آن بقاء وجودت ـ آن وجودی که از حیث ذات خود، شناسای اشیاء است ـ مستحیل شده است. در آن مرتبه بر تو مکشوف می‌کند که ذات واحد عارف خداوند متعال است که بر او حمد باد.

سهروردی در رساله صفیر سیمرغ هر سالک صافی را به فراموشی ذات و نیز از یاد بردن این فراموشی فرامی‌خواند [2]: بسا مردمی که بر شناخت و معرفت اکتفا کرده دیرگاهی از هدف دور مانده‌اند و این حال شرک مقنع خوانده می‌شود. هرگز انسان به کمال نمی‌رسد مگر لحظه‌ای که در آن عارف معرفت خود را فراموش کرده باشد. زیرا

---

۱ ـ مخطوطات راغب. ۱٤۸۰ ورقه ۳۰۷ ـ ب فهرست ریتر شماره ۲۰

۲ ـ مرتبه فنا از فنا همچنان که در تلویحات به آن اشاره دارد

کسی که به معرفت خویش خرسند است همانند رضای عارفی است که به رضای خود آگاه است در آنجا چهار مرتبه است و پنجمی مرتبهٔ توحید است.

۱ ـ لااله الاالله ۲ ـ لاهو الاهو ۳ ـ لاانت الا انت ٤ ـ لاانا الاانا

انا (من) در اینجا شخصی نیست بلکه بر سبیل مجاز بر انسان اطلاق می‌شود و این مراتب چهارگانه با چگونگی شناخت سالک از خداوند متدرجاً در ترقی و تعالی است‌وبه مرتبه پنجم که منتهای غایت سالکان است می‌انجامد.

۵ ـ در این صورت همه عبارات پیشین (لااله الا الله...) حجاب‌اند و نزد پیش افتادگان طریقت کلمات: هو و انت و انا در بحر فناءاند و در آنجا اوامر و نواهی ساقط شده و اصل به انوار قدسیه در حضرت الهیه نائل است و این مقام فحول از انبیاء و حکماء است.

«واعظم[۱] ملکات» ملکه موت است که در آن نور مدبر، از ظلمات منسلخ می‌شود هرچند از پاره‌ای علائق بدنی منقطع نیست. ولی با کثرت وصول انوار سانحه و توالی فیض آنها بر او با شدت شوق و عشق عقلانی به عالم نور درمی‌آید و وابسته و معلق به انوار قاهره می‌گردد و همه حجاب‌های نوری را نسبت به جلال نور محیط قیوم (نورالانوار) شفاف می‌بیند به سب غلبه نورالانوار (و نور و اصل در این مقام) گویا به طور کلی در نور محیط (نورالانوار) نهاده شده است. این مقام جداً نادر است (از این رو قلیلی از سالکان بدان واصل می‌شوند) افلاطون این مقام را برای خود و هرمس و حکمای بزرگ مثل انباذ قلس و فیثاغورس نقل می‌کند و آن مقامی است که صاحب شریعت (محمد نبی‌ص) و گروهی منسلخ از ناسوت‌ها از خود حکایت دارند، و ادوار از این امور بر کنار نیستند و هر چیزی نزد او (خداوند) به اندازه است و مفاتیح غیب نزد او است و جز او کسی به آنها عالم نیست. کسی که این مقامات را در خود نمی‌یابد نباید بر بزرگان حکمت ایراد کند زیرا چنین امری نقص است و جهل و قصور، و هر که خداوند را به اخلاص عبادت کند و از ظلمات بمیرد و مشاعر خود را

---

۱ ـ حکمةالاشراق ص ۵۵۷

به یک سو نهد مشاهده می‌کند آنچه را که دیگران مشاهده نمی‌کنند، و این انوار که مشوب به عزانذ در امور متعلق بدان نافع می‌افتند. کسی که قادر بر حرکت دادن دو نیروی عزت و محبت باشد نفس او بر اشیاء حکومت می‌کند برحسب هر نیروئی با آنچه با آن مناسب است نه غیر آن».

۶ - این واصلان به مقام حضرت احدیت همان کاملان[1] در علم و عمل و واصلان بحق‌اند. همت طوائفی از سالکان نسبت به درک غایت کوتاه می‌آید و آنان متوسطان در علم و عمل‌اند و اهل شقاوت، زیرا زاهدان کامل در عمل نه در علم به عالم مثل معلقه که مظهرشان بعضی برزخ‌های علوی یعنی اجرام فلکی است می‌رسند و گاهی در آن مخلد و جاوید می‌مانند. البته در صورتی که استعداد ترقی به عالم نور محض را فاقد باشند و چنانچه واجد آن استعداد باشند، زمانی در عالم مثل معلقه می‌مانند تا ترقی کنند و این صنف از سالکان از اصحاب سعادت وهمی‌اند که از تشبیهات حسی قرآن مجید لذت می‌برند و عالم مثل معلقه برایشان تحقق می‌یابد. این نفوس بعد از رهایی از عالم مثل معلقه به عالم مثل نوریه ارتقاء می‌یابند و در این عالم از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر بالا می‌روند تا به فلک بالاتر از آن برسند. سپس به عالم نور محض یعنی عالم عقل خالص منتقل می‌شوند. آن گاه بدون تغییر در آن عالم برای همیشه دوام می‌یابند. زیرا این عوالم منازل و مراحلی است به سوی خداوند متعال و وصول به خداوند بدون پیمودن این منازل محال است. مقصود او از تخلص و رهایی از انگیزه‌های جسمانی در این مراحل آن نیست که موتش می‌خوانند بلکه گاهی در سیطره نفسانی بر جسم در حال حیات حاصل می‌شود و آن در حال تطهیر و پاک شدن نفس است با مجاهده و عبادت و گاهی به موت انفصالی جسد از نفس حاصل می‌گردد بدون پاک شدن نفس و در این حال نفس یک بار دیگر به حیات بازمی‌گردد تا لباس جسد دیگر را که شبیه جسد اول است بپوشد و تطهیر و پاک شدن خود را تمامیت بخشد.

۷ - با طرح این مجمل از دیدگاه صوفیانه سهروردی مقدار تأثر وی از صوفیان

---

۱ - حکمة‌الاشراق - فصل سوم - مقاله پنجم

پیشین مثل حلاج و ابوطالب مکی واضح و روشن می‌شود. همچنین حدود عنایت و دقتش در تصویر مراسم صوفیانه در جهان اسلامی زیر نام نور بخشیه یعنی کسانی که به نور عشق می‌ورزند استمرار می‌یابد.

آنچه بررسیش لازم می‌نماید ارتباط فلسفه و تصوف سهروردی است، و آیا ممکن است بین آنها فرق گذاشت یا اینکه دو جنبه از حقیقتی واحد بشمار می‌آیند. بنابراین فلسفه رویکردی است صرفا نظری که بر ادراک نظام عقلی قائم است. اما تصوف به معنی‌ای که سهروردی می‌فهمد وسیله‌ای است فردی برای ادراک جنبه حیاتی حقیقت.

می‌توانیم از این هم گام فراتر نهیم و بگوییم دیدگاه فلسفی سهروردی تا حد زیادی به هدف اساسی مذهبش تن می‌دهد یعنی تربیت و تهذیب نفس تا مرحله وصول به خدا.

پرداختن به مسائل فلسفه سبب صفای ذهن می‌شود و سالک را برای طی طریق مراتب دشوار و سخت مهیا می‌سازد. سهروردی اشاره کرد که فراگیری مذهب مشاء پیش از شروع به حکمةالاشراق بر سالکان ضروری است. غایت تصوف سهروردی وصول نفس است به نوریت تام تا اشراق را از انوار کامله بپذیرد و بر مادون خود بتاباند و از آنجا که اشراق، شناخت و ایجاد را همراه خود دارد (و آن غیر از نظر عقلی است) تا اهمیت طریق صوفیانه‌اش در بنای وجود و القای معارف روشن شود. اشراقی نمی‌تواند شهود خود را در عالم انوار برای آنان که شهودی در آن عالم نداشته‌اند شرح و بسط دهد. بنابراین او به خواندن فلسفه نیازمند است تاطریقه عرضه داشتن معاینات خود را بیاموزد و از دیدگاه خویش دفاع کند.

بین تصوف و فلسفه سهروردی نمی‌توان جدایی قائل شد و همان گونه که از حکمةالاشراق برمی‌آید آن دو کاملاً بهم آمیخته‌اند.

باب پنجم

نبوت - خوابها - تناسخ

باب پنجم

فصل اول

نظریهٔ سهروردی دربارهٔ نبوت و خوابها

موضوع رؤیا و پیوندش با نبوت سپس تفسیر و تعبیر آنها تنها به دوره اسلامی محدود نمی‌شود. تفسیر و تعبیر خواب و خبر از غیب نزد شرقیان عموماً شایع بوده است و آن گاه فیلسوفان یونانی بدان پرداخته‌اند. قرآن مجید نصوصی را یاد می کند که مؤید قیام وحی است در ساده‌ترین صورت خود بر رؤیای راستین یعنی مثل رؤیای ابراهیم. اهل شرع به حقیقت رؤیا در خواب و بیداری معترف‌اند. نفس انسان در خواب از بدن خارج می‌شود و عالم را مشاهده می کندو برحسب آمادگی خود ملکوت را می‌بیند و فیلسوفان مثل فارابی و ابن‌سینا بر آنند که در خواب حواس از کار می‌افتند و نفس به ماورای حس رو می‌آورد و به لوح محفوظ یا عقل فعال متصل می‌شود و امور غیبی را ادراک می کند. چنان که رؤیا جزئی باشد تعبیر از بیان و شرح آن کوتاه نمی‌آید اما اگر کلی باشد حس مشترک لباس حسی بر تن آن می‌پوشاند. پس خیال حس مشترک را یاری می‌دهد و همان خیال است که رؤیای صادق را بیان می کند.[1]

صوفیان و به ویژه آنان که قائل به وحدت وجوداند بر آنند که اتصال عبد با

---

۱ ـ فارابی می‌گوید: نفس با عقل فعال اتصال می‌یابد تا از عوالم غیب آگاه شود و اتصال از طریق مخیله در خواب انجام می‌یابد و چون مخیله قوی گشت اتصال در بیداری است بسان انبیاء. اما ابن‌سینا بر آنست که امور غیبی در لوح محفوظ منقوش‌اند بدانگونه که در گذشته و حال و آینده است و قوه مخیله نفس هرگاه پاک گردید می‌تواند این لوح را بخواند و در خواب بر امور غیبی مطلع شود اما چنانچه قوی گشت در حال بیداری هم بر امور غیبی آگاه می‌شود و این خود از مراتب نبوت است.

الله فقط وقتی انجام می‌پذیرد که حواس عائق و مانع اتصال فانی گردند و به هنگامی که این فنا حاصل شد وحی از ذات برای خود ذات تحقق می‌یابد، زیرا حقیقت واحد است و وجود یکی پس وحی یا رؤیای نفسانی چیزی نیستند که از خارج بر نفس فرود آیند بلکه تا وقتی وجود را واحد و خدا را همه وجود دانستیم، نفس به هنگام ادراک ذات خود همان الله است. اما سهروردی و پیروانش بر آنند که نفس آیتی است از عالم مجردات و معقولات لذا می‌تواند مدرکات مجرد را که از جنس او می‌باشند ادراک نماید. البته این در وقتی است که نفس از عوائق و شواغل بدنی رهایی یابد. بنابراین وقتی که شواغل حواس ظاهر به سبب خواب کاستی یافتند و یا به علت ضعف عاطل شدند و یا انسان به مجاهده و ریاضت افتاد تا نفس را از کدورات حس برکشد گاهی بر امور غیبی دست می‌یابد و بر آنها آگاه می‌شود.[1] این بدان سبب است که این مجاهده و آن ریاضت نفسانی که اراده از آنها برمی‌آید قوی و با سیطره‌اند و برای رفع حجاب حس و غلبه بر قوای بدن دست به کار میشوند. این در مورد افراد عادی است ولی نفس انبیاء را نیرویی است اصلی و فطری که آن نیرو اتصال با عالم اعلی را با اشتغالات بدنی ممکن ساخته است و از این رو است که می‌توانند عالم غیب را در بیداری کشف نمایند و نخستین شرط نبوت این است که‌نبی‌ازعالم‌اعلی‌بر اصلاح بنی نوع انسان مأمور باشد و علوم لدنی و بدون تعلم بلکه با اتصال به عقل فعال برایش فراهم آید. انبیاء بر احداث زلزله‌ها و انذار و ترساندن به امور غیبی قادرند و نیز اختلاف امیال مردم و نیاز آنان به قوانینی که حیاتشان را نظم بخشد، وجود شارعی را در بین ایشان اقتضاء کرده است و باید به آیات و نشانه‌هایی که دال بر الهی بودن او است اختصاص یابد[2].

باید دانست که شرط اول در صحت نبوت، مأموریت آسمانی است مبنی بر اصلاح ابناء بشر... و آنچه مربوط به مقام نبوت ایشان می‌شود آن است که بیشتر علوم را بدون تعلم دارند... و پیوند استوار عقل فعال و همچنین اطاعت هیولای عالم از ایشان

---

۱ ـ هیاکل‌النور، هیکل هفتم

۲ ـ تلویحات، مورد چهارم، تلویح اول در نبوات ص ۹۵.

در آنچه بخواهند مثل زلزله و خوف‌ها و تحریکات و تسکینات... و همچنین از ویژگیهای آنان است که می‌توانند مردم را از امور غیبی و وقایع جزئی بترسانند، چه وقایع گذشته و چه آینده... عمده، شرط اول است (آسمانی بودن) و دیگر خصال گاهی در اهل تجرید[1] نیز یافته می‌شوند. مقصود آن است که صحت نبوت بسته به شرط اول است یعنی امر الهی بودن و دلیل بر آن اختصاص یافتن به داشتن معجزات دال بر نبوت است و سبب این معجزات وجود قوه‌ای است الهی در نفس نبی که نفس عالم را می‌ماند و عنصر از آن اطاعت می‌کند بسان اطاعت بدن از نفس، چون عناصر مطیع مجردات‌اند و هرگاه تجرد و تشبه نفس به مبادی هستی فزونی یافت، بر قوت او افزون می‌شود: «گمان تو چیست درباره نفس که با اهتزازی علوی به طرب می‌آید و از نور پروردگارش روشن می‌شود؟ و به حرکت می‌آورد چیزی را که نوع از آن عاجز است و به افق روشن (افق مبین)[2] متصل است ... و به صاحب قدرتی که در عرش جای دارد مطاع است و در آنجا بر وحی امین است.»[3]

این چیزی است که سهروردی در تلویحات می‌آورد ولی در هیاکل می‌افزاید: انبیاء باید در نفس خود دارای نیروی اصلی فطری باشند. ابن تیمیه می‌گوید: قوائی که فیلسوفان برای پیامبران قائل‌اند: عبارتند از ۱ ـ قدرتی عقلی که به وسیله آن علم را بدون تعلم به دست آورند. ۲ ـ قوه خیالی که در آن امور غیبی را در آن ببینند بسان شخص به خواب رفته. ۳ ـ قوه تأثیر در عالم.

از آنجا که این قوا در افراد بسیاری یافته می‌شوند از این رو نبوت امری است مکتسب و هم از این رو است که بسیاری از فیلسوفان مثل سهروردی و ابن‌سبعین خود طالب مقام نبوت‌اند. ابن‌سینا و پیروانش نبی را بر ولی فیلسوف ترجیح می‌دهند. اما فارابی فیلسوف را بر نبی برتری می‌بخشد و ابن عربی ولی را بر نبی راجح می‌شمارد و می‌گوید: ولی علم خود را از عقل می‌گیرد و فرشتهٔ مکلف برساندن وحی هم علمش را از عقل اخذ می‌کند و از آنجا که نبی علم خویش را از فرشتهٔ وحی می‌گیرد لذا از

---

۱ ـ تلویحات، مورد چهارم ـ تلویح اول در نبوات، ص ۹۵.

۲ ـ سوره تکویر، آیات ۲۳، ۲۱، ۲۰

۳ ـ تلویحات ص ۹۷

حیث علم در مرتبه‌ای کمتر از ولی قرار دارد.[۱]

آنچه ابن تیمیه راجع به سهروردی می‌گوید درست نیست زیرا نظر سهروردی آن است که نبی را قوه‌ای است فطری نه مکتسب. هیچ گاه از سهروردی شنیده نشده است که ادعای نبوت کند، و ادعای او در این باره جزء تهمتهایی نیست که به او نسبت داده‌اند. بنابراین نبی حائز دو شرط است: امری الهی و قوه‌ای فطری در نفس که اتصال به عالم علوی را با اشتغالات بدنی میسر می‌سازد. اما نفوس غیر انبیاء گاهی قوه‌ای مکتسب دارند مثل ملکه ابرار و اولیاء که با ریاضت‌های مخصوص به خودشان برای آنها حاصل گردیده بر غیب آگاهی می‌یابند چون بین انوار اسفهبدیه انسانی وانوار اسفهبدیه فلکی حجابی نیست جز شواغل حس ظاهر و باطن و هرگاه نور اسفهبدیه رهایی یافت، نفس به انوار اسفهبدیه برازخ علوی انتقال می‌یابد و بر نقش‌های برازخ علوی کائنات مطلع می‌شود، زیرا این انوار مدبره فلکی بر جزئیات کائنات و حرکات آنها عالم و آگاه‌اند،[۲] و معنیش این است که در نفوس کواکب، نقوش همه کائنات قرار دارند و آن نفوس انسانی که به درجه‌ای رسیده‌اند که می‌توانند بر حقائق غیب و شؤون مستقبل آگاه شوند فقط نفوسی هستند که اتصال با عقول فلکی مدبر بر ایشان ممکن و میسر شده است.

تفسیر مشاهده

طبیعت این مشاهده چیست؟ و چگونه نفس می‌تواند به این شناخت دست یابد و آن صور را ادراک نماید؟ پاسخ این است که صوری را که نفس در خواب یا بیداری یا بین خواب و بیداری یعنی در حالتی که انسان نه خواب است و نه بیدار ادراک می‌کند یا به سبب اتصال به عالم عقول فلکیه مدبره است یا به غیر از این طریق اگر از راه اتصالی به این عقول باشد. این صور (مدرکه) یا کلیه‌اند یا جزئی سپس یا این صور سریعاً منطوی و درهم می‌نوردند یعنی متلاشی می‌شوند و یا ثابت می‌مانند.

۱ ـ ر.ک: مجموعه فتاوی ابن تیمیه ج ۵ ص ۹۳ چاپ قاهره ۱۹۱۱

۲ ـ حکمة‌الاشراق، ص ۵۲۵، مقاله پنجم، فصل ششم

اگر ثابت و مستقر ماندند و کلی بودند متخیله که وظیفه‌اش محاکات و مشابه‌سازی است، آن معانی کلی منطبع در نفس را محاکات (شبیه‌سازی) می‌کند و آنها را در صوری جزیی ظاهر می‌سازد یعنی کار متخیله منحصر است به تشخیص صور کلی، و جزئی ساختن آنها. سپس نوبت به خیال می‌رسد زیرا این صورت‌های جزئی که از متخیله وارد می‌شوند در خیال منطبع می‌گردند و پس از آن به حس مشترک انتقال می‌یابند و مشاهده می‌شوند و ممکن است این عمل را خلاصه کنیم به اینکه نفس انسانی با اتصال به نفوس فلکی صور کلی را ادراک می‌کند. این صور کلی اگر در متخیله ثابت باشند متخیله از آنها صوری جزئی محاکات و شبیه‌سازی می‌کند که با حس مناسب‌اند و آنها را به خیال احاله می‌دهد و در خیال منطبع می‌شوند. این صور جزئیه از خیال به حس مشترک انتقال می‌یابند و بسان محسوس خارجی می‌شوند و مثل محسوس خارجی ادراک می‌گردند. حالا اساس صدق یا کذب این رؤیا :[۱] صور کلی چیست؟ بی‌شک حکم متخیله یا خیال یا حس مشترک صلاحیت ندارد اساس صحیحی برای امتیاز بین صدق و کذب این گونه قضایای مفروض قرار گیرد.

معیار صدق و کذب

در اینجا سه حالت متصور است که ممکن است آنها را در دو حالت گرد آورد: نخست حالت صدق و دوم حالت کذب رویا.

۱ ـ حالت صدق رؤیا[۱] :

الف ـ این حالت تناسب یقینی است که در آن حالت صور جزئی مشاهده شده بعد از عملیاتی که شرح آن گذشت کاملاً شبیه و مناسب باشند با معنی کلی منتقش در افلاک که آن را نفس مشاهده کرده است. در این حالت ما رؤیا را قوی و بی‌نیاز از تعبیر می‌یابیم.

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، فصل پنجم، مقاله پنجم

ب ـ تناسب ظنی:

هرگاه بین کلی دیده شده و صور جزئیه مشهود نوعی مناسبت باشد یعنی صورت کلی بر صورت جزئی تماماً منطبق نباشد مثل اینکه نفس دشمنی را ببیند و متخیله آن را به صورت ماری یا گرگی شبیه‌سازی کند، یا نفس فرشته‌ای را ببیند و متخیله آن را کوهی عظیم شبیه‌سازی کند. در این حالت رؤیا صحیح است ولی برای ادراک حقیقت مناسب بین صور خیالی و معنی اصلی تأویل لازم دارد.

۲ ـ حالت کذب رؤیا:

در این مورد هیچ مناسبتی بین معانی کلی و صور خیالی جزئی وجود ندارد و این رؤیا از قبیل اضغاث احلام یا خواب‌های درهم و بی‌حقیقت به شمار می‌آید. این امر با حالت معنی کلی منطبق است. اما هرگاه صورت دیده شده در عالم افلاک جزئی باشد. حافظه به همان وضع حقیقی آن را محفوظ می‌دارد و در آن تصرفی به عمل نمی‌آورد، و متخیله در مقام محاکات و شبیه‌سازی آن برنمی‌آید. ولی هرگاه متخیله دخالت کرد و به مثال و مانندی آنچه دیده شده در نفس را تبدیل کرد و تا بیدار شدن نفس این مثال را به مثال دیگری مبدل کرد، چنانچه توانستیم با نوعی تخیل اصل را باز گردانیم، این رؤیا محتاج به تعبیر می‌شود، وگرنه اضغاث احلام خواهد بود.

۳ ـ علل احلام بیداری و خواب‌های کاذب:

منشأ خواب‌های دروغین چیست؟ وجود آنها را چگونه تفسیر کنیم؟

قبلاً دانستیم که نفس در دو حالت خواب و بیداری امور غیبی را درمی‌یابد. در حالت اول یا نفس قوی است و حس یا بدن او را از اتصال با مبادی و نفوس افلاک باز نمی‌دارد، و مخیله بگونه‌ای قوی است که می‌تواند معنی را تصویر کند که در این هنگام برای نفس در بیداری همان انجام می‌گیرد که برای نائم در خواب تحقق می‌پذیرد. و گاهی وحی صریحی است که احتیاج به تأویل ندارد و از آن جمله

غیرصریح است و نیازمند به تأویل، و یا شبیه به خواب‌های درهم و بی‌حقیقت است در صورتی که متخیله در انتقال و شبیه‌سازی توجه کند و یا نفس قوی نبوده به بدن مشتغل باشد و به خواسته‌هایش همت ورزد، خوابهایش در این حالت احلام یقظه خوانده می‌شوند و همیشه کاذب و برای عقول ضعیف به وجود می‌آیند. و در حالت دوم یعنی در حالت خواب، خوابها یا احلام دروغین به این امور باز می‌گردند:

۱ ـ انتقال مدرکات انسان در حالت بیداری از محسوسات به خیال و در وقت خواب از خیال به حس مشترک یعنی موضوعات ادراک حسی در حالت بیداری به خیال منتقل می‌شوند و خیال آنها را به حس مشترک انتقال می‌دهد و به خواب رفته به عنوان احلام آنها را مشاهده می‌کند و اینها از قبیل اضغاث احلام به شمار می‌آیند که در نتیجه تأثرشان از حواس ظاهری در اثنای عمل آنها در حالت بیداری به وجود آمده‌اند یعنی اثر ادراک حسی با پایان گرفتن اصل عمل ادراک حسی پایان نمی‌پذیرد بلکه حواس در غیاب موضوع،وابسته به موضوع باقی می‌مانند.

۲ ـ مفکره هرگاه صورتی را تألیف کرد آن صورت به وقت خواب از مفکره به خیال و سپس از خیال به حس مشترک انتقال یافت و این صورت را مشابهی در عالم واقع نبود مثل ترکیب سر اسب با بدن انسان.

۳ ـ دگرگونی مزاج‌ها برحسب حالات نفس، که در پی آن قوه متخیله برحسب دگرگونی مزاج روحی که حامل آنها است دگرگون می‌شود خواه بر مزاج صفراء غالب آید یا برودت و یا سوداء.[1]

٤ ـ دراین صورت رؤیای صادق مستند به اساسی‌است حقیقی‌یعنی‌نقوش‌رسم شده در برازخ علوی که متضمن گذشته و حال و آینده‌اند، و وقتی که نفس به این برازخ متصل شود بر غیب آگاه می‌گردد. این امر متضمن آن است که حصول صور عالم افلاک در عالم اعیان یا دراین عالم ما باید تکرار شوند تا صحیح باشد قائل شویم به اینکه خبر یافتن از آینده دارای سندی است عینی یا خارجی، و وجوب تحقق این

---

۱ ـ ر.ک: مقاله پنجم، فصل پنجم، حکمةالاشراق. این نظر را روانشناسان جدید تأیید می‌کنند. ر.ک: «الاحلام» تألیف دکتر توفیق‌الطویل ص ۷۱.

صور در عالم اعیان از آن تبعیت می‌کند یعنی وجوب تکرار آنها بر منوال وجودشان در عالم افلاک و این تکرار بدان معنی نیست که معدوم اعاده می‌شود بلکه به معنی عود شبیه است، بسان اعاده فصول در هر سال. قدماء گفته‌اند که عالم را ادواری است نامتناهی که هر یک از آنها معادل ۳٦٤۲۵ سال است. هر مرحله‌ای از اینها را دور می‌خوانند و هر وقت که عالم از آن گذشت به دور دیگر انتقال می‌یابد و به همین منوال تا بی‌نهایت.

سهروردی در مطارحات می‌گوید: این مذهب قدماء است مثل بابلیان و حکمای خسروانی ایرانی و هند و همه پیشینیان از مصر و یونان و غیر آنان[1] و دلیل بر آن از این قرار است: چنانچه در عالم هستی موجودی باشد عالم به همه کائنات آتیه برحسب مراتب آنها، مثل نفوس فلکی یا به جای اینکه عالم باشد، کائنات آینده در او منتقش باشند مانند اجرام فلکی پس تکرار حوادثی که در اعیان به وقوع می‌پیوندد بر وجه مذکور واجب است. در اینجا مقدم این شرطیه حق است، پس تالی نیز حق است و همچنان که گذشت تا وقتی حوادث در اعیان تکرار خواهند شد بدین معنی که هرچه در عالم افلاک مرتسم است حتماً در وقتی از اوقات در عالم اعیان به وقوع خواهد پیوست. یعنی سلسله مراتب موجودات تا هنگامی که در وقتی معین به وقوع می‌پیوندند متناهی می‌باشند. اگر در آنها نقوشی غیرمتناهی نسبت به حوادث مرتب آینده باشد و هر یک از آنها ناگزیر باید در وقتی از اوقات وقوع یابد، و وقتی فرا رسد که همه در آن وقت وقوع یابند پس سلسله متناهی می‌شود در حالی که نامتناهی فرض شده بود و آن محال است.

این وضع مثالی که در مورد نظریه احلام و نبوت حصول می‌یابد ما را می‌کشاند به اینکه اولاً تسلیم عالم مثلی شویم که در آن صور موجودات قرار دارند ثانیاً این عالم و آنچه از آن صدور می‌یابد متناهی‌اند.

در وقت سخن از انوار عقلی اشاره کردیم که فیض را نهایتی نیست و اشعه

---

۱ ـ المطارحات ص ٤۹۳

صادر از انوار را توقفی نمی‌باشد و اینکه عالم انوار خود از حیث عدد نامتناهی است یعنی مثل و آنچه از آنها صدور می‌یابد به حد و مرزی تن نمی‌دهند. بنابراین چگونه برای ما رواست، در اینجا از عالم و صوادری متناهی سخن بگوییم مگر اینکه مراد از غیرمتناهی در حالت نخستین (استدلال اول) غنای مطلق و وفور بسیار باشد بی‌آنکه معنی دقیق فلسفی نامتناهی بدان راه یابد.

باب پنجم

فصل دوم

تناسخ

ادیان قدیم متعرض مسأله تناسخ شده‌اند. هندوان عمیقاً بدان اعتقاد داشتند. اعتقاد به تناسخ بر زندگی دینی و عقلی ایشان حاکم بوده، برای تناسخ حالات و ادواری قائل شدند. ایرانیان و مصریان باستان و بابلیان متأثر از تناسخ بودند. فیثاغورسیان به قبول تناسخ معروف‌اند. انتشار اعتقاد به تناسخ در جهان یونان قدیم به انگیزه‌ای «ارفه‌ای» باز می‌گردد که جنبه خفی زندگی معنوی و عقلانی یونانیان را مجسم می‌ساخت، از سحر و تنجیم گرفته تا تناسخ. این جنبه روحی با میراث فرهنگ یونانی درهم آمیخت و فرهنگ هلنیسم را به وجود آورد.

عرفان‌گرایان در زمینه اشاعه فرهنگ یونانی به انتشار تناسخ پرداختند. نو افلاطونیان با اعتقاد به تناسخ پا به عرصه وجود نهادند.

حقیقت این مسأله چیست؟ به نظر می‌رسد خطای نخستین آدم‌ابوالبشر تأثیری عظیم بر تفکر انسانی داشته است. انسان نخستین پس از ارتکاب خطا از بهشت رانده شد. این انسان پیش از گام نهادن بر سطح زمین موجودی عقلانی محض انگاشته شده ولی پس از ارتکاب خطا، بدن او را آلوده ساخت، یعنی اتصال نفس انسانی به بدن همان ثمرهٔ ارتکاب خطا است. تصرفات و سلوک نفس متصل به بدن به سوی شر راغب‌تر گردید زیرا محسوس یا امر مادی خود شر است و همه شرور انسانی از اتصال نفس به بدن ریشه دارند. از آنجا که بدن یعنی عنصر شرور، نفس را از رسیدن به موطن اصلی بازداشته از آن دیار دورش ساخته است. باید نفس از چنگ آن رهایی یابد

تا به منزلگه اصلی، پاک و پاکیزه بازگردد. در این صورت نفس چگونه از آلایش‌های بدن پاک می‌شود؟ لازم است نفس بازخواست شود و دوره‌های مختلفی را پشت سر بگذارد تا از دست شرور رهایی یابد و بتواند همنشین خدایان شود. از اینرو نفس در بدن حیوانی یا نباتی یا جمادی حلول می‌کند. سپس به بدن دیگر منتقل می‌شود که از شرور بدن برهد تا بتواند در میان نفوس مجرده و اصل به جوار نورالانوار به سر برد. پس ما در برابر مسأله‌ای قرار داریم که طبیعت ترقی نفس برای وصول به منزلگه اولش آن را ایجاب می‌کند.

سهروردی تناسخ را این چنین دریافته و بدین گونه در همه کتبش با آن برخورده است جز اینکه در تقریر مذهب خود در این باره جایگاهی ناپایدار اتخاذ کرده است. او متعرض تناسخ از نظر مذاهب مختلف شده متذکر می‌گردد که تناسخ را انواعی است از انسان به حیوان و از حیوان به انسان و یا گاهی تناسخ در دائره نوعی واحد است مثلا از بدن انسانی به انسانی دیگر یا از بدن اسبی به اسبی[1] دیگر. سپس یادآور می‌شود که شرقیان مثل حکمای فرس و هند و چین و یونان بر این رأی بودند، ولی ارسطو با تناسخ به معارضه برخاست و در نقد خود بر افلاطون و فیثاغورسیان سخت بر آن تاخت. مسلمانان بیامدند و بسیاری از ایشان به تناسخ اذعان داشتند و بر ادعای خود به آیاتی از قرآن مجید استشهاد کردند مثل: «کلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غیرها[2]». و «کلما ارادوا ان‌یخرجوا منها اعید وافیها[3]» «و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین[4]».

۱ ـ دوانی (شارح هیاکل‌النور ص ۶۳ خطی) بر آن است که تناسخ تقسیم می‌شود به نسخ از انسان به انسان و مسخ از انسان به حیوان و فسخ از انسان به نبات و رسخ از انسان به جماد»

۲ ـ هر زمان پوست آنان سوخت آن را به پوست دیگر مبدل می‌سازیم سورهٔ نساء آیه ۵۹

۳ ـ هر وقت خواستند از آن خارج شوند بدان بازگردانده می‌شوند سورهٔ سجده، آیه ۲۰

۴ ـ انسان را در بهترین صورت آفریدیم سپس او را به اسفل‌السافلین بازگردانیدیم، سوره تین، آیه ۵ ـ ۴

سهروردی بعد از ذکر این‌آراء مختلف در باب تناسخ بدینجا می‌رسد که همه آنها در ضرورت رهایی نفوس طاهر از ظلمت‌های بدن متفق‌اند. «اکثر حکما سخن «تناسخ» را نیوشیدند، جز اینکه همگی بر ضرورت رهایی انوار مدبره طاهره و به عالم نور شدن را بدون انتقال، متفق‌اند، زیرا آن فقط برای تطهیر است که حاصل گشته [۱]».

سپس رأی خود را غیر واضح عرضه می‌دارد و می‌گوید: «ما پس از این آنچه ذوق حکمت اشراق اقتضاء دارد یاد می‌کنیم، و بدان که عدم برای نور مجرد پس از فنای بدن متصور نیست زیرا نور مجرد مقتضی عدم خود نمی‌باشد والا وجود نمی‌یافت، و موجب او یعنی نور قاهر هم آن را باطل نمی‌سازد زیرا تغییر نمی‌کند. آن گاه شیء چگونه بذاته لازم ذات خویش را باطل سازد، ، نور چه طور شعاع وضوء خویش را باطل کند با وجود آنکه وجوب و دوام شعاع نور با نور بستگی دارد و بین انوار مجرد بر محلی یا مکانی مزاحمتی نیست، چون از محل و مکان بری‌اند و در غواسق حلول نکرده‌اند، تا مزاحمت در آنها شرط شود. مبداء مدبرات در اینجا خود غیرمتغیر است. پس آنها وابسته‌هایی به شمار نمی‌آیند که از حالات مدبر به تنهائی یا با غیر باشند مثل صیقلی‌ها و براق‌ها که مشروط به شهود حس بینائی‌اند و نسبت غیرنفس فاعلی به نفس فاعلی مانند نقوشی است که از سنخ محل است، که هر گاه مبداء آنها باطل گردید، آنها هم باطل می‌شوند. بنابراین موجب و سبب نور مجرد دائم است. پس او هم دوام دارد و موت برزخ (= جسم) بطلان مزاج او است.[۲] آنچه که می‌خواهد در این عبارت ابراز دارد تأکید بر عدم فنای نور مجرد است بعد از فنای بدن، زیرا وجودش مستند به ضرورت موجد او است. سپس به چیز دیگر اشاره دارد و آن اینکه تطهیر نفس مقتضی نقل و انتقال نیست، یعنی انتقال بدن یا نفس زیرا بدن متلاشی می‌شود، اما نفس به آن طریقی تن می‌دهد که برحسب پاک شدنش در زندگی با بدن دارای مراتب و مراحلی

---

۱ ـ حکمة‌الاشراق، قسم دوم، مقاله پنجم، فصل اول در تناسخ، فقره ۲۳۵ ص ۲۲۲ چاپ پاریس

۲ ـ حکمة‌الاشراق، قسم دوم ـ مقاله پنجم، فصل اول در تناسخ فقره ۲۳۵ ص ۲۳۶ چاپ پاریس

است. از این پس باید از سرنوشت نفس پس از مفارقت از بدن جویا شویم. آیا نفس مستقیماً به عالم عقول ملحق می‌شود تا با انوار به حیات خود ادامه دهد یا دوره‌های مختلفی را می‌گذراند که در آنها از شروری که در حیات خود با بدن مرتکب شده پاک شود. اولاً بر ما واجب است درجه و مرتبه نفس و مقدار پاک شدنش را بدانیم: «نفس یا در دو حکمت عملی و نظری کامل است و یا در هر دو متوسط است یا در عملی کامل است نه نظری یا برعکس یا در هر دو ناقص است. نفوس قسم اول در سعادت کامل‌اند و اما دوم و سوم و چهارم در سعادت متوسط اند و قسم پنجم از اصحاب شقاوت کامل‌اند».

طریق رهایی نفس و پاک شدنش از آثار بدن به این مراتب بستگی اساسی دارد، زیرا این کاملان که به هر دو حکمت نظری و عملی ممارست داشته‌اند، به عالم انوار مجرده می‌رسند. اما متوسطان در مرتبه کمال به عالم مثل معلقه ارتقاء می‌یابند و لازم نمی‌نماید که این مثل را با مثل افلاطونی درهم آمیزیم.

سهروردی می‌گوید: مثل معلقه بر دو قسم‌اند: ظلمانی که از آن اشقیاء است و مستنیر که ویژه سعیدان است، و نفوس کسانی که عذاب و نسخ ابدان بر ایشان محقق شده در مثل معلقه باقی می‌مانند.[1] این امر در صورتی است که تناسخ درست باشد.»

این چیزی است که حکمةالاشراق می‌گوید، در این صورت او نمی‌خواهد تناسخ را به یک سو نهد با اینکه در کتب دیگرش مثل تلویحات و لمحات و مطارحات به تناسخ سخت می‌تازد، و دعاوی قائلان به تناسخ را مثل هندوان و ایرانیان و یونانیان را باطل می‌سازد.

در تلویحات آمده است: «بدن را چون مزاجی حاصل گشت از سوی واهب مستحق داشتن نفسی می‌شود و چنانچه نفس نسخ شده با بدن مقارن گردد، برای حیوانی واحد دو نفس حاصل می‌شود، و حال آن که انسان برای بدن خود جز یک نفس نمی‌شناسد.[2]» او همان حجت را در مطارحات تکرار می‌کند و مقرر می‌دارد که

---

۱ ـ ر.ک: فقره ششم از فصل ششم، باب دوم، قسم دوم این مبحث.

۲ ـ تلویحات ص ۸۱

حلول دو نفس در بدنی واحد ممتنع است.[1]

و همچنین در لمحات می‌گوید: تناسخ محال است، زیرا اگر نفس تصرفش به جسمی عنصری انتقال یافته به سبب صلاحیت مزاجی آن جسم است برای تصرف نفس والا آن هیکلی (جسمی) که از نفس مفارق شد، مزاج استحقاق نفسی را دارد که از عقل فعال بر او افاضه می‌شود پس برای یک حیوان دو نفس خواهد بود یکی مستنسخه و دیگری فائضه و این محال است[2]. و عیناً همین حجت را ابن‌سینا[3] می‌آورد: هرگاه ما نفسی را فرض کردیم که در ابدانی تناسخ داشت، و هر بدنی بذات خود مستحق داشتن نفسی است که برایٰ او حادث می‌شود و به او تعلق می‌یابد بنابراین در بدن واحد، دو نفس با هم تحقق خواهند یافت.

سهروردی را در هیاکل[4] النور می‌بینیم که دیدگاهی متوسط دارد و به قبول تناسخ، نزدیکتر می‌شود، او می‌گوید: «تا وقتی که نفس به این بدن مشتغل است به علت سرمستی طبیعت از رذائل متألم نمی‌شود و از فضائل لذت نمی‌یابد و وقتی که مفارق از آن شد، نفوس اشقیاء به سبب جهل و هیئت پست ظلمانی و شوق به عالم حس عذاب می‌کشند، و قوای آنها از کار می‌افتند، دیگر نه چشمی بینا است و نه گوشی شنوا، ضوء عالم حس از آنان قطع می‌شود، و نور قدس به ایشان نمی‌رسد، در ظلمات حیران‌اند و دو نور از او قطع شده‌اند» این سرنوشت نفس است پس از مفارقت از بدن، هرچند او صراحةً به مثل معلقه یا تناسخ اشاره نمی‌کند جز اینکه ما تمایل او را به تسلیم در برابر نظریه «تعذیب» اشقیاء احساس می‌کنیم، و این همچنان که در حکمة‌الاشراق یاد کرده است جز در عالم مثل معلقه انجام نمی‌پذیرد.

آن گاه تعذیب (عذاب کردن) چگونه است؟ صور تعذیب کدام‌اند؟ چه بسا تناسخ آنها را تفسیر کند و گاهی منظور از تعذیب، تعذیبی است که در آتش حسی

---

۱ ـ مطارحات ص ۴۹۹ ـ ۵۰۰

۲ ـ لمحات، لمحه دوم از مورد پنجم از مابعدالطبیعه، خطی.

۳ ـ نجات ص ۱۸۹

٤ ـ هیاکل‌النور، هیکل ششم.

تحقق‌می‌یابد،ـ ومثل‌معلقه‌ـ جای آتش است بنابر آنچه در نصوص دینی آمده است، به علاوه ممکن است مقصود او از این تعبیر تمهیدی برای طرح قضیه تناسخ در حکمةالاشراق باشد یعنی به طوری که اشاره کردیم، همان جایی که دیدگاهی ناپایدار در پیش گرفته است. او می‌گوید: خواه نقل یعنی تناسخ حق باشد یا باطل زیرا احتجاج در دو طرف نقیض آن ضعیف است، و معنی این تعبیر آن است که او از موضعی شک‌آمیز و متحیرانه که نمی‌داند چه رأیی‌را بپذیرد سخن می‌گوید. به ظن غالب آنچه وی را به اتخاذ این دیدگاه جدید در مورد قضیه تناسخ واداشته دو عامل است: یکی عقلی و دیگری نقلی. انگیزه عقلی ضرورت برقراری طریقی است برای رهایی که سعداء و اشقیاء را دربر می‌گیرد، و اشقیاء که نفوسشان دچار شرور گردیده در ظلمات فرو رفته‌اند، چگونه می‌توانند پاک شوند. آنان هرگز نمی‌توانند از آثار و شرور بدن با نیروی ذاتی خود آزاد شوند زیرا حس و انگیزه‌هایش بر نفس و قوای فاضله آن غالب آمده‌اند. بنابراین باید به سطحی فرود آیند که در خور نفس متأثر از بدن است، آن گاه نفس متدرجاً بذات خود با ابدان نفوسی که از او فروترند ارتقاء یابد (نبات و حیوان) تا پاک شود و راه سعیدان را در پیش گیرد. این است طریق تجویز عقلی برای پذیرفتن نظریه تناسخ. اما انگیزهٔ نقلی آن است که سهروردی تحت تأثیر مرده ریگ هلنیسم است که آن هم از فکر شرق قدیم متأثر است و متضمن فلسفه فارسیان و یونانیان و بابلیان و مصریان باستان است. اینان همگی تناسخ را به عنوان مرحله‌ای پاک کننده که لازمه رهایی نفوس از آثار عالم ماده و ظلمات است می‌پذیرند.

خاتمه

نتائج کلی
افلاطونیت اسلامی ـ بررسی نقادانه تطبیقی

به علت کمی نگارش در این موضوع بر ما لازم است که شیوهٔ بحث تقلیدی و متداول مسلمین را در کشف اصول اشراق ترسیم کنیم. از این رو اولاً بر آن شدیم تا زندگی واضع مذهب اشراق یا سهروردی مقتول را کاملاً روشن سازیم یعنی همان کسی که ترجیح دادیم او را سهروردی اشراق بخوانیم، تا اینکه برای خود جایگاه علمی اتخاذ کنیم، آن جایگاهی که بر کنار باشد از آنچه که کینه‌توزان و دشمنان متعصب فقیه، بر او وارد ساختند و شیخ مقتولش خواندند تا شهید بشمار نیاید. اما موج منطق اشراق قوی‌تر و زنده‌تر و خروشانتر از خصومت دشمنان و توطئه ایشان بود.

مبانی فکری سهروردی در سرزمین تاریخ علوم عقلی اسلام به حرکت درآمد و به متألّه بزرگ و شیخ الحکماء صدرالدین شیرازی صاحب دائرةالمعارف بزرگ فلسفی به نام اسفار اربعه منتهی شد و از آن پس تا عصر کنونی در ایران از آن طریق پیروی و تبعیت گردید. به علاوه ره‌پویان تصوف از سنی و شیعه به طور همسان در شرق و غرب به صورتی پراکنده و ناپیوسته به راه او استمرار بخشیدند. چون بر ما معلوم شد که مذهب اشراق فقط صورتی اسلامی از مذهب افلاطون به شمار می‌آید و آن مذهب بر تفکر اسلامی به درجاتی بیش از مذهب حقیقی ارسطو تسلط داشته است، تا به جایی که مشائیت اسلامی در حقیقت بجز نامی منحول و نادرست که فاقد هرگونه محتوای حقیقی و واقعی است، چیز دیگری نیست، آنگاه است که به رأی و نظری درست

رسیده‌ایم.

حال که چنین است باید در تنظیم تاریخ فلسفه اسلامی بدین دیدگاه بازگشت و ریشه‌های افلاطونی اسلامی را نزد نحله‌های اولیه دینی سپس نزد کندی و فارابی و ابن‌سینا جستجو کرد. ما را نیازی نیست که بگوییم عناصر روشن و واضحی از افلاطونیت در مذهب کندی وجود دارد زیرا بررسی فراگیر نوشته‌هایش ما را به اثبات صحت این نظر می‌کشاند.

اما راجع به فارابی، گروهی از مستشرقان پیوسته در جستجوی دیدگاههای افلاطونی در فلسفه او هستند، و کمی بعد خواهیم دید که نظریه فیض و عقول عشره که به مسلمین و به طور خاص به فارابی رسیده چیزی نیست به جز حاصل تطور فکر افلاطونی در مسیر مهم عبور از مکاتب مختلف هلنیسم و به طوری که یکی از کاوشگران پیشین ابراز داشته این نظر بر ابن‌سینا منطبق است[1]، هرچند ابن‌سینا خود تا حدی ما را از این بررسی بی‌نیاز ساخته است زیرا تصریح کرده به اینکه کتب مشائیش به طور خلاصه فقط برای عرضه و طرح تعلیم آن مذهب است نه چیز دیگر و به این خاطر بدانها پرداخته است و این کتب معرف مذهب واقعی او نیستند ما مذهب او را از همان ابتدای نمط های اخیر اشارات به اضافه رسائل کوچکش مثل حی‌بن یقظان و عشق و ملائکه و اقسام علوم عقلی و قصیده نفسیه[2] اش الخ باز شناختیم.

در می‌یابیم این امر با قطع نظر از سخنی است که گرد صحت نسبت «الحکمة المشرقیه» به ابن‌سینا دور می‌زند یعنی همان چیزی که سهروردی مدعی آن است که با تعصبی آشکار و ناشی از عرق ایرانیت و ملیت اعلام می‌دارد که «ابن‌سینا اشراقی نبوده و بوی خوش اشراق بر او نوزیده است»

از منطق به دور است که به امثال این قضاوت‌ها که معاصران نسبت به یکدیگر دارند استناد کنیم زیرا این سخنان معمولاً از واکنش‌ها و عوامل درگیری موقت علمی آنان مایه می‌گیرند. بنابراین اگر بر آن شدیم تا مسیر حرکت اشراق نزد مسلمانان را

---

۱ ـ ر.ک: به بحث مهمی که جمیل صلیبا به زبان فرانسه راجع به متافیزیک ابن‌سینا دارد.

۲ ـ ر.ک: الفلسفة الاسلامیة شخصیاتها و مذاهبها. نوشته مؤلف.

از وقتی که خشت اول یا بذرهایی پراکنده بر سرزمین تفکر اسلامی بوده است در نظر بگیریم، باید مراحلی چهارگانه برای تحولات مذهب اشراق یعنی مذهب افلاطونی اسلامی منظور داریم و ما آن مراحل را به اجمال می‌آوریم:

مرحله نخست مقدمات یا بذرهای اولیه افلاطونی اسلامی

مرحله دوم رشد تدریجی

مرحله سوم مرحله انتقالی یا مرحله نقدآمیز در برخورد با عوامل متضاد

مرحله چهارم مرحله کمال و پختگی و ظهور اساس مذهبی کامل

سرانجام مرحله پنجم که در آن مشائیت قدیم اسلامی تحت لوای اشراق به طریقی تلفیقی و ناتوان خود را آشکار ساخته است و این از لحاظ فلسفی شکل اخیر اشراق به شمار می‌آید و تا به روزگار کنونی ما ادامه دارد.

پیش از آنکه به تحلیل مفهوم این مراحل بپردازیم بر ما لازم است اشاره کنیم که چون در نهایت فلسفه اشراق با موج مشائیت اسلامی برخورد و تلاقی کرده است، جنبه صوفیانه نظری و به دنبال آن سلوک عملی صوفیانه نزد اشراقیان، اشراق محض گشته است حتی به شکل مخفیانه‌ای که به طرق صوفیانه معاصر منتهی شده به ویژه در تعلیمات پیروان مکتب شاذلیه با وصفی مخصوص (همچنان که مثلا نزد ابن‌عطاءالله اسکندری چنین می‌یابیم) و نزد دیگر طرق صوفیه که به طور عام متأثر از تصوف غزالی‌اند.

بررسی و تتبع مسیر مرحله‌های نخستین و دومین را به بحثهای مفصل و فراگیر آینده وا می‌گذاریم چون محتاج به تعاون و شرکت یک نسل از کاوشگران است. قبلاً دیدیم بررسی‌های مربوط به این دیدگاه از سوی گروهی از کاوشگران برجسته در غرب گام‌هایی برداشته شده است اما متأسفانه محققان در این زمینه با کمی عده مشکلات و سختیهای عمده کاوش را بر خود هموار نکرده عجولانه به پندارهای بی‌مایه نظری متوسل شده‌اند و احکامی کلی و شتابزده صادر کرده‌اند، پیش از آنکه اسباب و علل آنها را فراهم سازند و غبار از چهره جهات نهانی و پوشیده بزدایند. در این گونه مباحث نور عقل در پشت توده‌هایی متراکم از عبارات ساختگی و فاقد تحلیل و

تحقیق، نهان می‌ماند. کاوشگری که سگالش ویرا به ستوه آورده عبارات بسیاری را نقل می‌کند تا مسؤولیت تفسیر و اظهار نظرنهایی صحیح را بر دوش خواننده بگذارد، و همین است که با همه برخورد نقدآمیز با تعابیر تحلیل و تحقیق حتی یک گام نیز به پیش ننهاده است و تحقیقات ناقدانه این متون را هم اکنون غیرملتزم به روش نقد علمی که دانشمندان در این زمینه بر آن متفق‌اند می‌یابیم، تا به جایی که کارتحقیق صرفاً اضافاتی بر فصول کتاب به شمار آمده است و نقل از زردبرگی یا نسخه‌ای خطی به چاپی بدون کاوش عمیق و کافی و جدی تلقی می‌گردد. من نمی‌خواهم بر عیب و نقص‌ها بیفزایم تا جبینی به خوی نشنید که آن خود آفتی است برای دستیابی بر متونی که قبلاً مستشرقان آنها را منتشر ساخته‌اند و تجدید طبع آنها بدون افزایش مطلبی و نابردن نام محققان، به این متجاوزان به حقوق دیگران که به کار نکوهیده خویش خو گرفته و گستاخ شده‌اند هشدار می‌دهم. این گروه تنها به چنگ‌اندازی بر محصول مادی این نشریات بسنده نکرده بلکه همه آن کارها را بر خود می‌بندند و بر آن مهر نام خویش می‌زنند. این اشاره‌ای اساسی است که ناگزیر از یاد آن بودم تا آنکه جوانان پژوهنده در بیابان سرگردانی نیفتاده که راه گریزی نیابند. آنان به نمونه زشت می‌نگرند و نفوس آنان که آماده برای تسریع در چاپ است و مهیای خو پذیری است دلباخته این نمونه‌ها می‌شوند و آسانترین و دلرباترین و شهرت‌بخش‌ترین راهها را می‌جویند و این امر قبل از پختگی ملکه بحث و تحقیق و تکمیل اسباب نقد صحیح علمی در ایشان روی می‌دهد. و چون مایه سرسبزی و خرمی تحقیق و بررسی در این زمنیه تازه دیده افکنیم به ویژه در قلمرو دو مرحله جدید که بدانها اشاره کردیم می‌بینیم‌مرحله سوم یعنی مرحله انتقال، از عنایت و توجه پژوهندگان در این دوره اخیر برخوردار است. مختصر آنکه این مرحله به شکل نقدآمیز و شکوفایی مطرح است و همان است که ابوالبرکات بغدادی متوفی به سال ٥٤٧ هـ صاحب کتاب «المعتبر فی‌الحکمة» پی نهاده است. از پیش گذشت که ما برای نخستین بار این دیدگاه نقدآمیز اسلامی[1] را روشن ساختیم و اصالت فلسفی آن را گوشزد کردیم و از آن

---

١ ـ مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه اسکندریه، شماره ١٢ سال ١٩٥٨

هنگام بحث‌های پی‌درپی گرد این شخصیت چرخیده است و امیدوارم این پژوهش جدی به نتایج بیشتر و کاملتر منتهی شود. با این همه تمام پژوهشگران به مرحله تاریخی مهمی که صاحب‌المعتبر قائل بود نرسیده‌اند یعنی آن مرحله‌ای که ابوالبرکات را بر آن می‌داشت که بتواند تفکر افلاطونی را در صدر محیط فکری اسلامی قرار دهد بعد از آنکه موج افلاطونیت برای خود مخفیانه در پشت صورت‌ها و شعارهای مشائی نادرست راهی می‌جست، و حقیقت این مرحله نقدآمیز انتقالی که در روش ابوالبرکات مجسم می‌گردد آنگاه روشن می‌شود که او به نظریه فیض مشائی نقدی شدید متوجه می‌سازد. ابوالبرکات بـه نظریه عقول عشره سخت بتاخت و از صاحبان آن نظریه خواست تا منشاء نظریه خود را بنمایانند، و این درخواست را ضمن ریشخندی تازه متوجه آنان گردانید که اگر منشاء نظریه شما وحی است که بر اساس فکر شما درست نیست و اگر نظری عقلی است باید براهینی دال بر صحت و استواریش ارائه دهید. ابوالبرکات از نقد خود بدانجا می‌رسد که نظیری برای عقول عشره به دست دهد و آن نظریه مثل افلاطونی در شکل ملکوتی آن است یعنی دیدگاهی که بعد از سیر تطور تاریخی طولانی بدان رسیده. از این رو ابوالبرکات نخستین کسی است که انظار را به منبع حقیقی فلسفه اسلامی یعنی مذهب افلاطون متوجه ساخت. سپس فرمان کشتی آن توجیه را به دست گرفت تا آن را در مصب رودخانه افلاطونی که ابعادی به صورت مذهب اشراق می‌یابد سرازیر کند ولی ما به رغم اصالت نظر ابوالبرکات خواهیم دید که او فرصت نیافت تا نظریه عقول عشره را نزد مسلمین روشن سازد. از این رو شتابزده آن نظریه را با جایگزینی مثل افلاطون نقض کرد. لذا بر سهروردی است که مجدداً دیدی بر نظریه عقول عشره بیفکند و با برداشتی افلاطونی برای ترسیم عالم مثل نوری افلاطونی اساسی را پی ریزد. او دیگر مثل ابوالبرکات نیازمند به آن نیست که مستقیماً به مثل افلاطونی برسد چون او توانسته است ارتباط تاریخی نظریه عقول را با تطور نظریه مثل پس از افلاطون دریابد یعنی همان دریافتی که فیلسوفان اسلامی و نقاد آنان ابوالبرکات بغدادی به طور یکسان از آن عاجز آمدند.

بررسی اصول افلاطونی در مذهب اشراق ما را به سخن از چهارمین مرحله از

مراحل تطور افلاطونی اسلامی می‌کشاند. اکنون بر آن نیستم که در این اختتامیه عجولانه هرچه از پیش در این مورد گفته‌ام تکرار کنم یا از نتائج ممکن الحصولی که در بحث‌های[1] دیگر داشته‌ام سخن به میان آورم. از این رو به شناخت مختصر سرنوشت تاریخی نظریه مثل افلاطونی می‌پردازم و اینکه چگونه سهروردی توانست در چهارچوب مذهب اشراقی خویش از آن سخن براند. ما به مقدار تعدیل نظریه مثل از آغاز جمهوریت تا محاوره فیلیبوس،[2] که در مکالمات افلاطون آمده است آگاهیم ولی واقعیت تاریخی می‌رساند که شناخت متأخران از مثل افلاطونی از تصویری است که «جمهوریت» از مثل کرده است و به همین سبب این نظریه تحقیقاً یا تقریباً به یک سو نهاده شده است و گاهی این برمی‌گردد از یک سو به سهولت و سادگی تصویر نخستین مثل و از سوی دیگر به اشباع کامل آن از مطالب مربوط به اعمال صوفیه و دیگر مذاهبی که قائل به تطهیراند یعنی همانهایی که بدن را شر انگاشته رهائی از آنرا لازم شمرده‌اند نهایت چیزی که این دیدگاه روحی قائل است این است که در مذهب افلاطون چیزهایی بیابد که او را در لزوم سفر مطهر نفس به عالم ملکوت و رهائیش از عالم شر و اوهام مدد کنند، دیگر بعد از این کاری ندارد که دیدی نقدآمیز و پژوهنده اعمال کند تا بر صحت آن نظریه و درستی قول به مثل از جهت فلسفی پی ببرد ولی تطوری که نظریه مثل در خلال مکالمات افلاطون و بعد از آن یافته در اینجا به کار ما می‌خورد و خود دلیلی است کافی بر افلاطونیت مذهب اشراق بلکه بر افلاطونیت تفکر اسلامی به طور اعم.

به وضوح معلوم شد که نظریه مثل بعد از «جمهوریت» لغزید و آن در مشکلی که تفکر افلاطونی در محاوره «پارمنیدس» با آن مواجه شده به خوبی آشکار می‌گردد و به ویژه در مورد نظریه «مشارکت» که از ارتباط بین محسوس و مثال معقول حکایت دارد، و راه‌حلهای بسیاری برای گریز از این تنگنا پیشنهاد می‌کند، و آن در جزء اول

---

۱ ـ ر. ک: «انتقال نظریه مثل افلاطونی به تفکر اسلامی» به زبان فرانسه به قلم مؤلف

۲ ـ ر. ک: «تاریخ الفکرالفلسفی» جزء اول «تطور نظریة المثل خلال المحاورات» به قلم مؤلف

از محاوره است که گفتگو بدون رسیدن به راه حلی قاطع برای مشکل پایان می‌پذیرد ولی نتیجه نهایی این جدل متمرکز است بر رابطه بین واحد و کثیر یا کیفیت صدور کثرت از وحدت (وحدت در اینجا همان مثال است اما کثرت اشیاء محسوس‌اند که مثال در آنها مشارکت دارد)

این نتیجه به جزء دوم از محاوره برای شکل‌گیری موضوع اساسی گفتگو انتقال می‌یابد و پس از آوردن تعدادی از صور احتمالی برای توجیه رابطه بین (واحد و کثیر) افلاطون بی‌آنکه پیشرفتی محسوس داشته باشد از گفتگو به در می‌آید و بر استحکام مشکل می‌افزاید. افلاطون در محاوره سوفسطائی بازگشته راه‌حلی تازه ارائه می‌کند به این که واحد را بر قله وجود قرار می‌دهد و مثل اساسی را از هر محتوایی‌تهی می‌کند به طوری که برای آنها شکلی منطقی بر جای نمی‌ماند. سپس از آنها اجناس عالی برای وجود برقرار می‌دارد.

معلوم است که این راه‌حل جدید اعتراضاتی را برمی‌انگیزد از جمله: چون این مثل یا اجناس عالیه هیچ‌گونه اشاره‌ای به حقیقت موجودات ندارند پس مثالی برای آنها نخواهند بود، از این رو بر افلاطون لازم بود که به دیدگاه جدید خود در محاوره سوفسطایی مراجعه کند و راه‌حلی دیگر در محاورهٔ «فیلیبوس» بیاورد. در اینجا می‌بینیم افلاطون نظریه محدود و نامحدود را از فیثاغورسیان می‌گیرد و بر آن می‌شود که آنچه در پی واحد یعنی محدود می‌آید ثنایی است نه محدود (Indefinite Dyad) و این ثنائیت خود یک نوع آمیزه‌ای است مشتمل بر دو مبداء یکی وحدت و دیگری کثرت با هم زیرا ممکن است بر آن بی‌نهایت وحداتی جدید افزود و از این طریق راه برای کثرت غیرمتناهی یعنی موجودات بی‌شمار باز می‌شود. این تفسیر جدید گرچه از لحاظ فلسفی قابل قبول‌تر از دیگر تفاسیر نیست ولی دلالتی کامل و مهم بر این دارد که افلاطون به تفسیری ریاضی متوسل شده تا از مشکل سختی که نظریه مثل از آغاز با آن روبرو بوده است برهد. این از یکسو و از سوی دیگر صحت این نظر را تأیید می‌کند که افلاطون را فلسفه‌ای است ریاضی ولی نامدون که به صورت گفتگوهایی شفاهی در آکادمی ایراد شده است و ارسطو در کتاب متافیزیک از آن پرده برداشته است، به رغم اینکه ارسطو

نزد افلاطون شاگردی کرده و نیز گردآوری مذاکرات او را بر خود فرض شمرده است. ولی اکثر مورخان شکوک بسیاری گرد نسبت این آراء شفاهی که ارسطو از افلاطون نقل کرده وارد ساخته‌اند. بنابراین تحلیل از مکالمه «فیلیبوس» ارتباط استوار بین تفکر افلاطونی و تفسیر ریاضی مثل در این مکالمه مکتوب که صحبت انتسابش به افلاطون مقبول است آشکار می‌شود وبه‌ما دلیلی قاطع بر صحت انتساب تعالیم شفاهی مختصر شده ارسطو به افلاطون ارائه می‌کند به ویژه نقطه آغازینش یعنی مسأله واحد و ثنائیت محدود که عیناً موضوع بحث در مکالمه فیلیبوس است. خلاصه تعلیمات شفاهی افلاطون که از طریق ارسطو بما رسیده و «روبن[1]» مورخ نیز بدان اشاره می‌کند مبتنی بر شرح کثرتی ثنائی و نامحدود است. پس به جای اینکه افلاطون به ثنائیت اکتفا کند درمی‌یابیم که او اعداد دهگانه را از فیثاغورسیان بعاریت می‌گیرد (عدد ده نزد فیثاغورسیان مقدس بود و آن را به شکل نقطه‌های هرمی درمی‌آوردند و بدان سوگند می‌خوردند) افلاطون از این اعداد، اعداد مثالی اولی که پایه اولی مثالی سائر موجودات به شمار می‌آیند برقرار می‌داشت و آنها از واحد به عنوان اصل آغاز می‌شوند ولی آیا فقط او اکتفا به بازگرداندن موجودات به این اعداد مثالی دهگانه می‌کند یا آنها را به این مثل ریاضی کاملاً مجرد منتسب می‌سازد؟ که هیچ کدام از آنها نمی‌توانند تفسیری حقیقی از طبیعت موجودات به ما بدهند. در اینجا نظر افلاطون آن است که برای اجسام باید اصول هندسی را بر اصول عددی مثالی افزود. چون جسم واقعی از طول و عرض و ارتفاع (عمق) تشکیل می‌شود باید وجود طولی مثالی و عرضی مثالی و ارتفاعی مثالی را مسلم بدانیم تا جسم هندسی مثالی از آنها تشکیل شود، و این طول و عرض و ارتفاع مثالی کرانه‌های رفیع و عالی وجود مثالی‌اند و ما در قله آن، واحد را می‌یابیم، سپس اعداد عشره مثالی را و بعد از آن اصول مثالی اجسام هندسی و پس از آن جسم هندسی مثالی و بعد از آن مثل به همان صورتی که در رساله جمهوریت آمده است قرار دارند. با اینکه افلاطون سعی دارد مراتب نزولی تدریجی را

1- Robin: La Théorie Platonicienne des idées et des Nombers d'apres Aristote.

که مبین نزول از مثل عالیه است داخل بحث کند و بدین ترتیب از انتقال ناگهانی و غیرمتدرج از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر که مستلزم فاصله مطلق بین مراتب و قطع هرگونه علاقه‌ای میان آنها است بپرهیزد معذلک در تصویر ساده اخیر خود از مثل با این مشکل روبرو می‌شود، چه او می‌بیند به طور کلی هیچ نوع پیوندی بین مثل و محسوسات وجود ندارد و از این جا است که او خود را به زحمت می‌اندازد به جهت بنای ریاضی، برای تحکیم حوزه‌های عالی مثالی ریاضی، که خود او را به برپایی آن در قلمرو مثل عالیه وامی‌دارد، تا رفع مشکلاتی کند که برحسب مسأله «مشارکت» با آن برخورد کرده و نظریه او را تهدید به نابودی می‌کند، چون افلاطون کاملاً متوجه این مشکلات بود نظام تازه‌ای از مثل وضع کرد که آن را مثل ریاضی یا میانه‌ها نامید که بین مثل اخیر (مثل جمهوریت) و محسوسات جای داشت و به نظر افلاطون آنها بر مقداری از طبیعت محسوس و طبیعت معقول مشتمل‌اند زیرا ریاضیات از نظر افلاطون در درجه اول عبارت است از تجریدی میانه نسبت به تجرید متافیزیکی کامل چون ریاضیات تجرد موجود است از هر صفتی از صفات یعنی برای موجود بجز روابط ریاضی صرف چیزی برجای نمی‌ماند.

ماوقتی مثلاً برای خانه‌ای نقشه‌ای ترسیم می‌کنیم می‌خواهیم با آن خطوط و ابعاد مجرد بدان اشاره کنیم بدون این که آن خطوط و ابعاد وصف یا اوصافی از خانه همراه داشته باشند، ولی این تجرید ریاضی ساده با تجرید ریاضی مربوط به مثل ریاضی عالی فرق دارد. این اخیری (تجرید مثل ریاضی) تجریدی متافیزیکی و کامل است چون موضوعش اجسام مثالی است نه اجسام محسوس واقعی.

از این تفسیر مختصر ریاضی مثل افلاطونی نتائج زیرین را به دست می‌آوریم:

۱ - وقتی که افلوطین بر آثار فکری افلاطون بدین صورتی که گذشت آگاهی یافت و این تدرج را در مراتب عالی وجود ملاحظه کرد احساس نمود که هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگری می‌انجامد و مرتبه پسین از مرتبه پیشین مستمد است و فاصله یا طفره‌ای ناگهانی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر رخ نمی‌دهد و این توالی پیوسته است که الهام‌بخش او در نظریه صدور procession گردید، و باید فکر افلاطونی در شکل

ریاضی اخیرش بدینجا می‌رسید یعنی نظریه صدور شکل انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر به خود می‌گرفت تا به نردبان تنازلی برای مراتب مثل ریاضی می‌رسید. بنابراین من مذهب افلوطین را قیامی علیه مذهب اخیر افلاطون در شکل ریاضیش نمی‌بینم بلکه مذهب افلوطین به طور حتم تطور مذهب افلاطون به شمار می‌آید.

کار تازه افلوطین این است که او واحد افلاطونی، را به صورت نقطه ریاضی فارغ از هر صفتی قرار داد و خود را از وضع ناآرام مثل اخیر ـ چنانکه در جمهوریت آمده برهانید و آن نقطه را در عقل اول که صادر اول از واحد است جای داد و این عقل را منزلگه همه صفاتی که خدای جمهوریت بدان متصف است دانست. پس عقل اول به مثابه عقل الهی است که مشتمل بر کلیات است یعنی بر نمونه‌های مثالی موجودات. این است که ما می‌توانیم رأی ابن‌سینا را مبنی بر انکار علم خدا به جزئیات تفسیر کنیم او می‌گوید: خداوند آنها را به نحو کلی ادراک می‌کند. بنابراین منشاء این قول همان عقل اول افلوطین مشتمل بر مثل افلوطینی است و به قرار معلوم افلوطین خود را به بحثها و تفاصیل ریاضی درگیر نکرده است و در نظریه صدور به آنها مجالی نداده است و گویا به این اکتفا کرده که از عقل اول ودیعتی برای همه آن سطوح مثالی اخذ کند و از این رو بود که افلوطین متمسک به ریاضیات در مباحث فلسفه نشد برخلاف افلاطون. این از یک سو و از سوی دیگر عنایتش به مذهب افلاطون به عنوان طریقی برای تطهر وتزکی و روشی برای مجاهده و رهایی نفوس بوده است. یعنی او فقط به جنبه صوفیانه مذهب افلاطون نگریسته است. از این رو می‌بینیم افلوطین در راه تحقق این هدف، توده‌ای از آراء را گرد آورده که گاهی در میان بسیاری از آنها تعارضی آشکار به چشم می‌خورد ولی آن تعارض را به طریق وصول از راه مجاهده و جذب در عالم الهی که آن را حی بالذات و افلاطون حیوان بالذات می‌نامد برطرف می‌سازد. افلوطین از نظریه ریاضی افلاطونی فقط به تفسیر ریاضی عددی پرداخت که ساده‌تر و دسترس‌تر از توالی مراتب هندسی است. بنابراین افلوطین به تفسیر ریاضی عددی یعنی به اعداد مثالی عنایت ورزیده و نام عقول بر آنها نهاد و به افلاک و اجرام آسمانی متأثر از فلک گرایان نحلهٔ اسکندریه مربوطشان ساخت و بدین جهت عقول او

در ده محصور نمی‌ماند.

۲ ـ نزد مسلمانان برای نظریه عقول دو منشاء وجود داشته است یکی افلوطین که عقول را به ده محدود نمی‌دانست از این رو می‌بینیم فارابی عقول را هشت و زمانی نه می‌انگارد الخ...

توجه فارابی بـه آراء فلـک گرایان، خود دلیل بر آن است که در آراء افلوطین عددی قاطع برای عقول ذکر نشده است و در نوشته‌های فارابی همان اختلافی که بین فلک گرایان در باب تعداد حقیقی افلاک بوده، به چشم می‌خورد. اما منشاء دوم نظریه عقول نزد مسلمین چیزی است که مستقیما از نظریه ریاضی افلاطونی به دستشان رسیده است. لذا می‌بینیم ابن‌سینا در شفا از تعلیمیات‌مفارقه (ریاضیات مجرده) سخن می گوید و می‌افزاید: افلاطون بنا بر نقل ارسطو تصریح کرده است به اینکه آنها اعداد مجرد و شمار آنها ده است و اصل موجوداتند، و از این جا بود که قول به عقول عشره پا گرفت و تعداد آنها در نهایت محدود گردید بگونه‌ای که بعداً به نظریه فلاسفه اسلام در عقول عشره شناخته شد.

جای شگفتی است که به رغم اینکه ابن‌سینا این عبارت را به طور کامل آورده معذلک هیچیک از مسلمانان ربط آن را با نظریه عقول عشره در نیافته است و منابع اسلامی هیچ توضیحی که کاشف از این منشاء افلاطونی برای نظریه عقول عشره باشد ذکر نکرده‌اند. گذشته از آن احدی از سریانیان نیز چنین نظری ابراز نداشته است یعنی همان امری که ابوالبرکات بغدادی را به تعجب آورده می‌پرسد آیا نظریه عقول وحی منزل است که از مناقشه با آن خودداری شود؟! ـ قبلا سخن او را نقل کردیم ـ در این صورت مسلمانان نقصی را که در نظریه افلوطین در باب عدم تعیین تعداد عقول صادره بود رفع کرده‌اند و در این مورد به منشاء اصلی افلاطونی که قائل به اعداد مثالی دهگانه بود، روی آورده‌اند. و این خود دلیلی است واضح بـر اینـکه تفکر فلسفی نزد مسلمین تفکر افلاطونی اصیلی است که به تدریج به سوی تعدیل و تصحیح دیدگاه خود که دارای مایه‌ای افلاطونی است ره می‌سپرد و این امر به نزد ابن‌سینا به اوج خود می‌رسد و در این هنگام است که این دیدگاه ظهور دوره‌ای نقدآمیز را می‌طلبد و بر

ابوالبرکات لازم می‌نماید تا آن را محقق گرداند و بالنتیجه بنای مذهبی افلاطونی اسلامی در شکل نحله‌ای اشراقی کامل شود.

۳ ـ تجزیه و تحلیل عقول عشره و ارجاع آنها به مثل افلاطونی که ابوالبرکات انجام داده اشاره‌ای است صریح به ادراک عمیق او از اصول نظریه اسلامی و مضامین افلاطونیش.

٤ ـ سهروردی کاملاً متوجه شد که قول به عقول عشره مشتمل بر حقیقت کامل عالم معقولات نیست. از این رو خواست برای تصحیح آن دیدگاه به منبع اصیل افلاطونی بازگردد. لذا از انوار یا قواهر عالیه سخن می‌گوید و آنها را از انوار طولیه غیرهمگون می‌خواند و این خود به خصوصیت عددی آنها اشاره دارد زیرا توالی عددی بین اعداد مثالی، عدد تالی را ناهمگون با عدد لاحق قرار می‌دهد چه در مرحله سوم بودن زائد بر مرحله دوم بودن است و چهارم بودن زائد بر سوم بودن است در حالی که مثل عقول مجرد که مهر ریاضی بر آنها نخورده است هیچ اختلاف درجه‌ای را نمی‌پذیرند. از این رو متکافیء و همگون و نامتنازل‌اند و بدین جهت سهروردی آنها را مثل عرضیه متکافئه می‌خواند همچنان که افلاطون مثل عقلیه اخیر را بعد از مثل عالیه ریاضی قرار می‌دهد سهروردی نیز مثل عرضیه را صادر از اشراقات مثل طولیه قاهره می‌داند. صاحب حکمة‌الاشراق از مثل سفلی و متوسطه ریاضی که در پی مثل عرضیه‌اند نیز غفلت نورزیده و برای آنها جایگاهی انتولژیک قائل است یعنی همان چیزی که افلاطون برای آنها قائل بود چون در مرحله وسط بین محسوس و معقول‌اند و آنها را مثل معلقه می‌نامد و منزلگه مواعید نبوت و دین می‌شمرد و دوزخ و آتش و حشر و نشر و آخرت الخ... همچنان که در متون دینی وارد شده در آنها قرار دارند.

به علاوه ما امور زیر را در افلاطون گرائی سهروردی می‌یابیم. او در عین حالی که از تفکر افلاطونی در شکل مدون یا شفاهیش سخن می‌گوید می‌بینیم اولا نظر صدور افلوطینی را می‌پذیرد و ثانیا مقید به عدد عقول عشره نمی‌باشد با اینکه ملتزم به نظام آنها است، چون عقول را انوار طولیه قاهره می‌خواند بلکه این رأی او بتأثرش از افلوطین برمی‌گردد، افلوطینی که تعداد عقول را محدود نمی‌شمرد. علاوه بر آن دیدگاه

سهروردی نظری نیز به هدف صوفیانه اخیر او به مذهب اشراق دارد، چه دیدیم این مذهب علی‌رغم انکار صاحبش بالضروره به وحدت وجود نوری کشانده می‌شود. لذا او به شدت در برابر هر گونه تحدید تعداد عقول یـا انوار عالیه می‌ایستد و آنها را عدداً لایتناهی می‌شمارد و به این آیه شریفه استناد می‌کند «قل لوکان البحر مدادالکلمات ربی لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنابمثله مددا» (سوره کهف آیه ۱۰۹) ثالثا سهروردی متأثر از ملت خویش خواسته است به افلاطون گرائی خود رنگ زردشتی ایرانی بدهد و همگام شعوبیان گام بردارد[1] ، زیرا به انوار صادره نامهائی فارسی می‌دهد و عقول عرضیه را ارباب انواع می‌خواند و از ثنویت نور و ظلمت راهی اساسی به روی متفرعات مذهبش می‌گشاید و گویا افلاطون گرایی را به مکتبی که پیرو تفکر زردشتی است می‌کشاند مثل اینکه می‌خواهد بگوید افلاطون نیز مذهب خود را از قدماء فرس گرفته است در حالی که اسناد تاریخی به طور قطع می‌رساند که مذهب اشراق مایه فکری خود را مستقیما از جو فرهنگی شکوفای اسلامی پس از دیرزمانی که از ترجمه و نقل می‌گذشته بر گرفته است. رابعا سهروردی عطایای مواج فرهنگ عصر خود را به یک سو ننهاده از صابئان اصرار به تقدیس ستارگان و از نهضت باطنیان نظریه امامت جهانی را بر گرفت یعنی همان امری که او را در خفا به انکار مذهب اهل سنت واداشت، چون می‌گفت: مرتبه حکیم متأله از نبی برتر است و به همین سبب ابن تیمیه به تکفیرش برخاست و این باور ذاتا سبب گرفتاری و قتلش گردید، و بر آن باور افزود: که هرچه در دین از قیامت و حشر و بهشت و دوزخ آمده همه در عالمی وهمی که مثل معلقه‌اش می‌نامید جمع‌اند. خامسا: سرانجام سهروردی این دست آورد افلاطونی تلفیقی را به تأسی افلوطین به خدمت تجربه صوفیانه درآورد. بدین ترتیب برای ما روشن شد که چگونه مذهب اشراق برای احیای تفکر افلاطونی در شکل کامل خود بپا خاست. به علاوه موج‌های مختلف فکری نیز بر آن اضافه شد: یعنی آن امواج فکری که تطور تاریخی در محیطی آکنده از آراء و نحله‌های گوناگون آنها را با

---

۱ ـ به نظر می‌رسد این نظر ناشی از ملی‌گرائی او باشد (مترجم)

خود حمل می‌کند.

اشراقیان پیوسته خود را منتسب به افلاطون دانسته می‌گویند: «ما افلاطونی هستیم و پیشوای ما بلکه رئیس کل ما افلاطون است» آنها به افلاطون گرائی شهره‌اند و صاحب کتاب «المثل‌العقلیة الافلاطونیه» و نیز افلاطونی کبیر متأخر صدرالدین شیرازی از این انتساب یاد کرده‌اند.

همچنان که گفتیم اشراقیت افلاطونی پس از سهروردی مقام صدارت در تفکر اسلامی یافت. حتی شارحان مشائی اسلامی مثل خواجه طوسی و دیگران بیشتر در تفسیر کتب مشائیان شیوه‌ای اشراقی در پیش گرفتند. اما دوران تیره و تحجر فکری، نظریه اشراق را همانند نظریه فلسفی محدود کرد و بر اثر آن موج فکری اشراق واگشت یا به واگشت نزدیک گردید تا زمینه را برای تعالیم سلوک عملی صوفیانه فراهم سازد که با آن لب و مغز فلسفه اشراق، در حلقه‌های طریقه‌ها و تکیه گاههائی که عوام را به هوی و هوس وامی‌داشتند، از میان رفت و نور حقیقت مستور و طریقت نیز به فساد گرایید.

فهرست راهنما

مراجع

الف) مراجع به زبان عربی

ب) مراجع به زبانهای اروپایی

الف) مراجع به زبان عربی

ابن ابي اصيبعة — طبقات الاطباء

ابن تيمية (تقي الدين) — مجموعة الرسائل والمسائل خمسة اجزاء القاهرة ١٣٤١ ـ ١٣٤٩ هـ

ابن حزم — الفصل في الملل والاهواء والنحل خمسة اجزاء القاهرة ـ ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ

ابن خلدون — المقدمة طبعة المكتبة التجارية ـ القاهرة

ابن خلكان — وفيات الاعيان ـ جزءان وذيل ـ القاهرة ١٢٧٥ هـ

ابن سينا — الاشارات والتنبيهات ـ طبعة فورجيه ـ جامع البدائع ـ القاهرة ١٩١٧
رسائل ابن سينا الفلسفية تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان في (قراءات في الفلسفة) القاهرة ١٩٦٦

ابن شداد — سيرة صلاح الدين

ابن عطاءالله (السكندري) — الحكم العطائية ـ لطائف المنن

ابن عربي — فصوص الحكم ـ شرح ابو العلا عفيفي القاهرة ـ الفتوحات المكية ـ طبعة القاهرة

ابن العماد — شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ـ ثمانية احزاء ـ القاهرة ١٣٥٠ هـ

ابن قيم الجوزية — مدارج السالكين .. ثلاثة اجزاء ـ القاهرة ١٣٣١ ـ ١٣٣٤ هـ

ابن الملقن — العقد المذهب في حملة المذهب

ابن النديم — الفهرست

احمد امين — فجر الاسلام ـ القاهرة ١٩٢٨ م ـ ضحى الاسلام في ثلاثة اجزاء ـ القاهرة ١٩٣٣ ـ ١٩٣٦ م

ابو حبيب (بن ابي بكر بن جعفر) — طبقات الفقهاء والعباد والزهاد ـ مخطوط تاريخ ٧١٦٢ م ـ دار الكتب القاهرة

ابو ریان — هياكل النور ـ تحقيق مع مقدمة ـ المطبعة التجاريه القاهره ١٩٥٧
نظرية الامامة بين الباطنية والسهروردي (مجلة الثقافة عام ١٩٥١)
نقد ابن البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا (مجلة كلية الاداب العدد ١٢ سنة ١٩٥٨)
الفلسفة الاسلامية شخصياتها ومذاهبها ١٩٦٦
اللمحات في الحقائق ـ تحقيق مع مقدمة ١٩٦٩

ابو البركات البغدادي — المعتبر في الحكمة ـ طبعة حيدر اباد الدكن

ابو العلا عفيفي — التصوف ـ الثورة الروحية في الاسلام ـ القاهرة

ابو نعيم (الاصفهاني) — حلية الاولياء

الاشعري (ابو الحسن) — مقالات الاسلاميين ـ طبعة ريتر

الاصبهاني (عماد الدين) — البستان الجامع ـ نشرة كلود كاهن

اوليري — الفكر العربي ومكانه في التاريخ ـ مسالك الثقافة الاغريقية الى العالم الاسلامي (ترجمة تمام حسن)

بدوي (عبد الرحمن) — شطحات الصوفية ـ الانسانية والوجودية في الفكر العربي
المثل العقلية الافلاطونية (تحقيق)

الترمذي (الحكيم) — كتاب الرياضة وادب النفس تحقيق اربري القاهرة ١٩٤٧

الجامي (عبد الرحمن) — نفحات الانس (بالفارسية) الترجمة العربية

الجرجاني — التعريفات ـ استانبول ١٣٢٧ هـ

جولد زيهر — العقيدة والشريعة في الاسلام ـ الترجمة العربية

جول لابوم — تفصيل آيات القرآن الكريم (نقله الى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة ١٩٢٤ م

الجيلي (عبد الكريم) — الانسان الكامل ـ جزءان ـ القاهرة ١٣١٦هـ

حاجي خليفة — كشف الظنون ... سبعة اجزاء ـ طبعة فلوجل ـ ليبزج ١٨٤٥ م

الخراز (ابو سعيد) — الطريق الى الله ـ تحقيق الدكتور محمد عبد الحليم محمود ـ القاهرة ـ

الخطيب (البغدادي)	تاريخ بغداد ــ القاهرة ــ ۱۹۳۱
الخونسري	روضه الجنات
الدواني (التونسي)	قوانين حكمة الاشراق الى الصوفية بجميع الافاق .
دونالدسون	عقيدة الشيعة (الترجمة العربية)
دي بور	تاريخ الفلسفة في الاسلام ــ ترجمة عبد الهادي أبو ريده
ديتريشي	اثولوجيا ارسطاليس
السبكي	طبقات الشافعية الكبرى
السراج (الطوسي)	اللمع في التصوف ــ نشرة نيكلسون ــ ليدن ۱۹۱٤ م
السلمي	طبقات الصوفية
السهروردي (ابو حفص عمر)	عوارف المعارف على هامش احياء علوم الدين للغزالي
الشهرزوري	تواريخ الحكماء (نزهة الارواح وروضة الافراح) نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة
الشهرستاني	الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم
الشعراني	الطبقات الكبرى ــ جزءان ــ بولاق ۱۲۸٦ ه
الشيرازي (صدر الدين)	الاسفار الاربعة ــ طبعة حجر طهران
الصباغ	درة الاسرار ــ طبعة القاهرة
الطويل (توفيق)	الاحلام ــ القاهرة
عزام (عبد الوهاب)	التصوف وفريد الدين العطار ــ القاهرة
العطار (فريد الدين)	تذكرة الاولياء (بالفارسية) الترجمة الانجليزية .
الغزالي (ابو حامد)	احياء علوم الدين ــ في اربعة اجزاء ــ المنقذ من الضلال (تحقيق محمد عبدالحليم) تهافت الفلاسفة (طبعة بويج) ــ بيروت ــ الرد على الباطنية ــ مشكاة الانوار ــ (تحقيق ابو العلا عفيفي) ــ
القشيري	الرسالة القشيرية في التصوف ــ القاهرة ۱۳٤٦ ه
القفطي	اخبار الحكماء
القمي (عباس بن محمد رضا)	هدية الاحباب في ذكر المعروفين بالكنى والالقاب والانساب ــ النجف الاشرف ۱۳٤۹ ه

الكلاباذي	التعرف لمذهب اهل التصوف ـ تحقيق اربري
المسعودي	الاشراف والتنبيه
مصطفى حلمي	الحياةالروحية في الاسلام ـ القاهرة ١٩٤٥
المقريزي	الخطط ـ اربعه اجزاء ـ القاهرة ١٣٢٦ هـ
المكي (أبو طالب)	قوت القلوب ـ اربعة اجزاء ـ القاهرة ١٣٥١ هـ
المناوي	الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية القاهرة
الملطي	التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع .
ناصري خسرو	الجمع بين الحكمتين(بالفارسية) الترجمة الفرنسية لهنري كوريان
النبهاني	جامع كرامات الاولياء
النفري	المواقف والمخاطبات ـ سلسلة جب التذكارية ـ ١٩٣٥
نلليتو	مقال عن الحكمة المشرقية (ترجمة ع . بدوي في التراث اليوناني) .
النوبختي	فرق الشيعة
الهجويري	كشف المحجوب (بالفارسية) الترجمة الانجليزية لنيكلسون
اليافعي	مرآة الجنان
يوسف كرم	تاريخ الفلسفة اليونانية
	تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط

ب) مراجع به زبانهای اروپایی

Affifi : The Mystical Philosophy of Mohyi-El-Din ibn Arabi. Cambridge U.P.

Ahlwardt : Arab. Schrief in Berlin

Al-Hallaj : (K. Al Tawasin) commentaire par L. Massignon, Paris 1913.

Le Divan recueilli par L. Massignon.

Amari : Ibn Sab'īn, Journal Asiatique,

Tome 1, 1853, P. 240 — 275.

Armstrong : The Structure of the Intelligible Universe in Plotinus.

Asin P. : Abenmassara, E.I.

Berg (Van den) : Suhrawardi, E.I.

Berkley : Theory of Vision.

Bouchetti : La Philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Philo. P. 1033.

Bradley : Appearance and Reality.

Brehier (E.) : La vie de Plotin (Trad.)

Hist. de la philosophie T. 1, Plotin

Ennéades (Texte élabli et traduit par Emile Brehier) III Vol., Paris 1924 - 25.

Brockleman : Geschichte der arabischen Literatur

Browne : Literary Hist. of Persia.

Cahen (Claude) : Bulletin des Etudes Orientales, Inst. Franç. de Damas.

Casartelli : La Philosophie Religieuse du Mazdéisme.

Corbin (H.) : Recherches Philosophiques, 1933 «Suhrawardi d'Alep.

(Publication de la Société des Etudes Iraniennes n. 19, Paris 1939).

Opera Metaphysica et Mystica, Volumen Primun.

Révue Hermes, 3ème Serie III, 1939 (Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis).

Opera Metaph, et Myst. Vol. Second.

L'Immagination Créatrice chez Ibn Arabi.

Corbin & P. Kraus : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet — Sept. 1935

Cumont : Recherches sur le Manicheisme.

Darmesteter (J) Zend Avesta (Trad.), Paris 1892.

Dies (A.) : Platon.

Drower : Mandaeans of Iraq and Iran.

E.I., E.R.E., E.B., : Art. Avesta, Dualism (Persian) Zoroaster, Mancheans, Mazdakites, Karmites, Gnosticism, Hermes.

Erdman : Hist. of Philosophy, Vol., 1 P. 33

Gilson (E.) : Les sources greco — arabes de l'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales ... de Moyen Age

Gobineau (A.) : La philosophie et les Religions dans L'Asie Centrale, Vol., 1.

Horten : Ishrakyoun, E.I.

Ing : The Enneads of Plotinus translated to English.

The Philosophy of Plotinus.

Iqbal (Moh.) : Development of Metaphysics ın Persia.

Ivanoff : Guide to Ismaïli Litterature.

Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.

Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.

Khattak & Spies : Three Treatises on Mysticism.

Kraus (P.) : Les controverses de Fakhr al-Din al-Ràzi, Bulletin de l'Institut d'Egypté. Vol., 19, P. 194, 1937.

Lewis (Bernard) : Origin of Ismaïlism.

Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans l'Ecole Philosophique Musulmane.

Marquette (J. de) : An Introd. to Comparative Mysticism.

Massignon (L.) : La Passion d'Al-Hallàg, II Vo.l, Paris 1922.
Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris 1954, Vrin.
Recueils des Textes inédits —— .. Karmites (E.I.)

Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.

Nyberg : Cosmologie Mazdéene, Journal Asiatique

Plessner : Suhraward (E.I.)

Ritter (H.) : Der Islam, 1937.

Ross : Aristotle

Siegel (A.V.) : Der Islam P. 291.

Smith (M.) : Hist. of Mysticism in the Middle East.


Sykes : Hist. of Persia.

Underhill : Mysticism.

Vaux (Carra de) : Gazāli 1902.
Avicenne (Les penseurs de l'Islam)
La Philosophie Illuminative de Suhrawardi d'Alep, Journal Asiatique, 1902.

Whittaker : Neoplatonism.

Zeller : Hist. of Greek Philosophy.



چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
قیمت ریال